لا للمجازر الطائفية

ان اي وطن يرغب في الخلاص من تخلفه لابد له من ان يخوض غمار معركة قاسية ضارية طويلة الأمد ، ولابد من ان معركته تلك سينضم اليها المخلصون المؤمنون ايماناً حقيقياً بالتغيير والتطوير وبحق الانسان في الحرية والعدل والفرح والطمأنينة ، كما سينضم اليها ايضاً الانتهازيون المتاجرون بالقيم الوطنية والقومية والانسانية والثورية الذين ينظرون الى الوطن على انه فندق ومطعم وملهى ليلي وصفقات وعمولات وأرصدة سرية في بنوك أجنبية .

ومن البديهي ان يكـــون دور هؤلاء الانتهازيين دوراً مخرباً مشوّهاً ، ولكن دورهم المسيء هذا لا يعني ان يتخذ ذريعة للبطش

بكل ما حققه الشعب من انتصارات في شتى مجالات الحياة اليومية .

وموجة الارهاب الدموي التي تجتاح وطننا في الآونة الآخيرة تجيء لتستغل أخطاء هؤلاء الانتهازيين ونقمة الناس عليها ، ولكن منح الناس ما يتوقون اليه من حرية وعدالة لايمكن تاريخياً ان تقوم به قوى رجعية متخلفة تستخدم الدين قناعاً لما تقدم عليه من مجازر وتدمير خاصة وان الدين وجد لتحرير الانسان من أصفاده كافة ، ولا يمكن ان يكون التبرير لخلق القتلة وسفك دماء الابرياء والترويج لفتن طائفية لا تخدم سوى أعداء الوطن .

ولذا فان وطننا حين يرفض بصرامة المتاجرين بالقيم السياسية الاجتماعية الثورية ويعتبرهـــم الأعداء الذين يشوهـــون مسيرته النضالية ، يرفض أيضاً القتلة المتاجرين بالدين ، الساعين الى خلق الفتن الطائفية ، فالخلاص من ذبابة على شجرة خضراء لا يتم عن طريق قطع الشجرة الخضراء نفسها .

زكريا تامر

دور الثقافة في بناء الانسان والوطن

د. نجاح العطار
وزيرة الثقافة والارشاد القومي

ليسمح لي سادة الثقافة أن أتحدث في الثقافة قليلا ..
ان أتناولها على مهابة ، وأجوس حرمها لا متجرئة كما يحدث ، بل مترددة من فرط خشية أن ألامس موضوعها دون أهلية أو جدارة ، أو أتقحمه وفي النفس هوى ، فالاهواء في الثقافات مرفوضة ، والكلام على الثقافة ينبغي ان يصدر واليد على القلب ، خوف أن نريد بها شرا ونحن نزعم الخير ، وخوف أن نتخبط من جهل ونحن ندعي التعالم في شأن هو من أجل شؤون الحياة .

ان الثقافة ، وهي جماع النشاط الذهني والسلوكي لشعب من الشعوب وأمة من الامم ، انما تعني بناء فكريا كريما ، ينهض على أسس من النتاج العقلي ، في تعبيره الادبي والفني ، وفي استمداده من الواقع ، وانصبابه في الواقع في حركة تأثر وتأثير ، وفي تفاعل مستمر يغني الحياة ويغتني بها ، ويؤسس لمستقبل أفضل ، ما دام جهد الثقافة مستقبليا ، رغم فترات المحن التي تمر بها وتعرف كيف تتجاوزها ، فتشرق شمساً منيرة من وراء

غيم كثيف ، قشعته عواصف الريح اذ هي تذرو قشور الذين حسبوا ، أو يحسبون ، انهم قادرون على وقف عجلة التاريخ .

والثقافة بناء فوقي ، يعكس الكثير من ملامح البناء التحتي ، الاقتصادي والاجتماعي ، ويترجم عن الواقع المادي في صيرورته نتاجا ، من خلال العمل الذي يتضمن النتاج الفكري أيضا ، باعتبار ان المثقفين منتجون فكريون يصوغون الواقع في ابداع ، ويعبرون عنه في حالة ارتقاء فني .

فاذا كان هناك نظام وطني قومي ــ كما هي الحال في سورية ــ فلابد أن يعكس ثقافة وطنية قومية ، واذا كان هناك نظام لا وطني ولا قومي ــ كما هي الحال في مصر السادات ــ فلا بد أن يتطلب ــ وان يفرز ــ ثقافة لاوطنية اقليمية ، وكذلك هي الحال في النظام الاشتراكي وفي النظام الرأسمالي ، في النظام التقدمي والنظام الرجعي . فكل بناء تحتي في الاقتصاد وعلاقات الانتاج والمجتمع ، يعطي مردودا معينا في البناء الفوقي ، الثقافي والفكري ، ويعطي سلوكية معينة وأخلاقية معينة ، وينسرح على مجمل المواقف السياسية والاجتماعية .

ولأن الثقافة نشاط ذهني وسلوكي ، فهي أبعد مـا تكون عـن آلية الانعكاس ، فقد تكون في هذا البلد أو ذاك أوضاع فاسدة متخلفة وتكون فيه ثقافة جيدة متقدمة ، قوامها الاحتجاج على التخلف والعمل لازالته .

ان الثقافة تعبر في أحيان كثيرة ، عن افكار انتشرت في الناس فاكتسبت قوة المادة ، وصار لها تأثيرها في البناء الفوقي ، فهي وطنية ثورية ابداعية، ينادي بها المفكرون والكتاب والفنانون ، رغم ان النظام الذي يعيشون فيه ضد كل هذه القيم ، وهنا يكون للثقافة دور تغييري ، فهي استئناف

ضد الواقع وليست انعكاسا بسيطا مسطحا له ، وهي قائدة فكرية ، تلهم الناس أفضل وأكرم أفكار النضال ضد الواقع البائس الذي يحيونه، وتعلمهم أن يقلبوه ليبنوا واقعا آخر تقدميا ، انسانيا ، ثوريا ، كما في الثورات الكبرى في التاريخ .

واذن فكي نعرف ثقافة ما يجب ان نعرف النظام الذي تنتمي اليه ، والجو الذي تصدر فيه ، والاشخاص الذين ينتجونها ، وان ناضل بغية امتلاك ثقافة متقدمة، من أجل نظام متقدم ، متحرر، متطور اقتصاديا واجتماعيا، يقف مع حركة التاريخ وليس ضدها .

وما دمنا في سورية نعيش في ظل نظام وطني ، قومي ، اشتراكي ، أو يطمح الى تأسيس القاعدة المادية للاشتراكية ، وينجز مرحلة الثورة الوطنية ، ويناضل على رأس حركة التحرر الوطني العربية ، ويعتبر نفسه فصيلة من فصائل حركة التحرر الوطني العالمية ، ويقاوم السياسة الاستسلامية، ويواجه بشجاعة المؤامرات والضغوط الامبريالية والصهيونية والرجعية، ويصدر عن مواقف ثابتة في تحرير الارض واستعادة الحقوق ، والعمل للوحدة العربية ، ويواصل داخليا تحقيق التنمية والبناء الاقتصادي ، والبناء الدفاعي ، وتصنيع البلاد ، وتحديث الزراعة ، وتطوير المجتمع ، فان الثقافة التي ينتجها مثل هذا النظام لابد أن تكون ثقافة معبرة عنه ، ذات أهداف تخدم تطلعاته ، وذات وظيفة اجتماعية في الحركة الجدلية للفعل والتفاعل .

لهذا أقول ان العملية الثقافية في القطر العربي السوري تنطلق من مفهوم بناء المواطن فكريا ، وبناء الوطن اقتصاديا واجتماعيا ونضاليا ، ونشر وتعميق فكرة الوحدة العربية ، على أساس التوجه القومي في كل انشطة

الثقافة ، والعمل للوحدة الثقافية العربية باعتبارها عاملا ممهدا ومرسخا للوحدة السياسية ، وبعث روح الكفاح والصمود والثقة بمستقبل الامة التي تخوض صراعا مصيريا ، وتواجه تحديات الامبريالية والصهيونية في كل ميدان .

ان الوحدة العربية هي الهدف الاسمى ، والاكثر حقيقة وثورية بين كل الاهداف ، ومن المنطلق القومي الذي يجمع ويعزز كفاح الامة ، تصدر ثقافتنا ، في اصالتها وجديتها ، وارتباطها الوثيق بالتراث ، عن وعي بالمهمة الكبرى، وهي تربية المواطنين، وخاصة الشباب والناشئة، بروح القومية العربية التي تعني في ترجمتها الفكرية والسلوكية حب الوطن ، حب الامة ، حب الارض ، حب القيم القومية والانسانية ، وحب الوطن العربي الكبير ، والتفاني في سبيل الدفاع عنه ، وتحقيق أهدافه في التحرير واستعادة الحقوق وتطوير البناء الاجتماعي على أساس انجاح التنمية وتمجيد العمل وبث روح المسؤولية ومحاربة التهاون والتواكل والنفعية والتحلل الاخلاقي ، والاهتمام بقضايا الشعب .

ويجري التعبير عن هذه الاهداف ، ونحرص على التعبير عنها ، بأرقى أشكال الادب والفن ، وأكثرها أصالة وجدية ومعلمية ، فالفكرة الجيدة تحتاج الى شكل جيد ، وأداء جيد ، واخراج جيد ، لتعطي دلالتها من قلب حدثها ، عن طريق طرح المشاكل طرحا صحيحا ، وتوجيه الناس الى الحلول الصائبة ، دون صراخ أو افتعال أو اعتساف ، لان الادب والفن لا يقتلهما سوى هذه الآفات ، فالاداة التعبيرية ، من الشعر الى القصة الى الرواية فالمسرحية والمقالة والبحث والنقد ، لابد أن تتوافر لها السوية الفنية الخاصة بها لتغدو شعرا وقصة ورواية ومسرحية ومقالة وبحثا

ونقدا ، والا كان الفكر اسقاطا ، ينفر القراء ، ويزهد المشاهدين ، ويثقل على الروح ، ويعطي ردود فعل مغايرة لما نريد .

من خلال هذا المفهوم لدور الادب والفن ، حين تتوافر لهما الاصالة والجودة ، تتشكل الثقافة الوطنية والقومية ، وتتشكل ثقافة المواجهة ، وتعبر عن نفسها في الكتاب واللوحة والنغم والتمثال والفيلم والمسرح والاثر المكتشف والتراث المحقق ، وفي كل مقومات النتاج الثقافي وكل وسائل نشره ، لايقاظ الوعي وبث المعرفة في الناس .

ان الكلمة في كل صورها ، هي التعبير عن الثقافة ، وهي التي تتحول الى فعل ، فالمدينة الفاضلة ، حلم بمدينة تختلف عن المدن القائمة ، تطمح لان تكون أكثر إتساقاً وعدلا ورقيا ، وهي بهذه الصفة حلم محول الى فكرة ، ونعبر عن هذه الفكرة بكلمات ، ثم نصوغ الكلمات في قوانين وبرامج ، ونناضل لتحقيق البرامج وفق القوانين ، وعندما نتوصل الى تحقيق المدينة الفاضلة ــ وهي النظام الاجتماعي الذي نريد ــ نكون قد بدأنا من الكلمة وانتهينا بالفعل ولا تعارض ، لان الفعل كان كلمة أصلا .

وفي كل ما تنتجه وزارة الثقافة في سورية من كلمات ثقافية ، يتجلى هذا التوق الى المدينة الفاضلة لا في مقولتها الطوباوية، بل في مدلولها العملي، الكفاحي ، الذي ينطلق من الموقف القومي في بناء الوحدة العربية ، وتحقيق المجتمع العربي الموحد ، وانجاز المهمات الوطنية والاجتماعية ، وتأريث روح التضحية ، وتثبيت المفهوم الثقافي التقدمي الانساني ، ومحاربة الثقافة الاستعمارية والعنصرية ، ومكافحة كل ميل لترويج

العنف والجريمة والابتذال والرخص والتحلل الاخلاقي في الادوات الثقافية .

ولقد كان أكبر انجاز ثقافي تحقق في السنوات الاخيرة ، في جملة ما تحقق من انجازات ، التعاون بين وزارة الثقافة والمثقفين ، باعتبارهم اعمدتها ، ومصدر وجودها ومبرره ، وباعتبارهم منتجي ثقافة لاتتم العملية الثقافية دونهم ، وقد وعينا ، عن ايمان راسخ ، أهمية الحرية الفكرية ، وأوليناها كبير الاهتمام والعناية ، فنحن أمة منفتحة الذهن والعقل ، تعرف ان الثقافة لا تزدهر الا في جو الحرية ، وان الابداع لا يصير الا في مناخها ، وان الحرية الفكرية ليست شعارا حلوا يرفع ، بل هي ممارسة عملية ، تبدأ بتوفير وسائل انتاج الثقافة ، وتمر بحرية هذا الانتاج ، ولا تنتهي ابدا عند حد سوى حد المسؤولية ، في التعبير عن الاهداف الوطنية والقومية والاجتماعية ، التي تخدم مستقبلا حرا موحدا سعيدا نريده لنا ولاولادنا واحفادنا .

ان التعاون بين المثقفين والوزارة قد كان كسبا ، وكان مؤشرا الى الزوال التدريجي لتلك الجفوة التي كانت قبل الحركة التصحيحية قائمة بين الادباء والفنانين والمؤسسات الثقافية ، النابعة من شعور معظم المثقفين العرب ، والشبان منهم خاصة ، بأن الاقتراب من السلطة السياسية يتم على حساب انتاجهم الابداعي،وان هناك خشية من أن تستوعبهم السلطة. وقد أظهر التعاون القائم بين السلطة ، ممثلة بأجهزتها التشرية ، وبين المثقفين ، ان هذا الخوف لا مبرر له . ذلك ان سلطة ما لا تستطيع ان تستوعب مثقفا اذا لم يكن لديه استعداد لهذا الاستيعاب . ثم هناك سلطة وسلطة ، فالسلطة الوطنية التي تحترم الحرية الفكرية ، وتوفر

للمثقفين وسائل ممارسة إلنتاج الثقافي ، وتضمن نشره ، وتقدر ما فيه من نقد بنــاء ، وتحرص عليه ، وتقف ، خارجيا ، ضــد الامبريالية والصهيونية والرجعية ، وتناضل لاجل تحرير الارض واسترداد الحقوق، وتؤسس للوحدة العربية ، وتعمل داخليا لاجل الوحدة الوطنية ، وجعل القطاع العام قائدا في الاقتصاد الوطني ، وتحقيق التنمية ، وبناء المجتمع الاشتراكي ، أو ارساء القاعدة المادية له ، وتثبت من خلال سلوكها العملي هذا الطابع النضالي سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ، هي سلطة وطنية ، وخاصة في مرحلة التحرر الوطني ، ويجب أن تكون مؤيدة من قبل المثقفين الذين يكافحون بالكلمة والريشة وكل أدوات التعبير لاجل هذه الاهداف ، وكل وضع للسلطة الوطنية التقدمية مع السلطة اللاوطنية الرجعية في جبهة واحدة هو سوء فهم وتضليل واساءة الى رؤية المثقف المستقبلية .

الثقافة شمولية وليست احادية الجانب ، والادب والفن شموليان أيضا ، ان عليهما ان يميزا بين الخطأ والصواب ، بين الايجاب والسلب ، وبمقدار ما ينتقدان السلب فان عليهما ان يؤيدا الايجاب ، فالادب مثلا ، حين يكون احادي الجانب ، لا يرى من الحياة سوى جانبها السلبي ، يعزل نفسه ، ويصرخ في فضاء ، ويصل ، بحكم هذه السوداوية ، الى درب مسدود . وعلينا بهذه المناسبة أن نتذكر المقولة الشهيرة : « لدى الناس دائما مادة للاحتجاج ، للانتقاد ، ولكن ليس لديهم ، ويجب الا يكون ، مادة لليأس » ، وأدب الرفض هو أدب قبول أيضا ، فرفض الكل يؤدي، في النتيجة ، الى قبول الكل ، وفي هذا تطرف يلتقي عنده اقصى اليسار باقصى اليمين ، في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة على السواء .

اننا في سورية لا ننتج ثقافة رافضة ولا مظلمة ، ما دام واقعنا ليس سلبيا ولا مظلما • هناك سلب ، هناك نواقص ، هناك ثغرات في المجال الداخلي، ولكن هناك ايجاب وانجازات ومواقف سياسية وطنية قومية ، رائعة ، ولهذا فان أدب الرفض ظل تيارا ضعيفا ، معدوم الركائز ، وظل المثقفون في سورية ، في كل نتاجهم ، يميلون الى معالجة القضايا بروح نقدية بناءة ، ويقولون الاشياء بجهارة الصوت ، كما في المسرحيات التي ألفت ومثلت ، وكما في الشعر والقصة والفن التشكيلي ، وهذا أفضل في رأيي، لان مصارحة الشعب بالحقائق هي الطريق الصحيحة ، وعندما نصارح الشعب نفسح له كي يصارحنا هو أيضـا ، والادباء والفنانون ، أي المثقفون بعامة ، هم ألسنة الشعب التي تجاهر بقضاياه كي يتعرف اليها المسؤولون ويعملوا لايجاد الحلول لها • ان مثقفينا ، وهذا تاريخهم كله شهادة ، ينتجون ثقافة وطنية قومية تقدمية انسانية ، ثقافة اصيلة جادة تطمح أبدا الى التجويد ، وتحقيق فنية رفيعة المستوى ، ويعبرون في نتاجهم عن اهدافنا ، ويتمتعون بالحرية اللازمة لهذا التعبير ، دون أن يكونوا مستوعبين مـن قبل السلطة ، ودونما سعي مـن السلطة لاستيعابهم • انهم الافضل وضعا في الوطن العربي كله ، وهم يمارسون حياتهم الثقافية ، على نحو يليق بالمثقفين ، ويعلي من شأنهم ، ويحفظ مكانتهم وكرامتهم ، وحتى اذا وقعت في بعض الاحيان واقعة تنتقص من حريتهم في التعبير ، وشكوا منها ، كانت النصفة الى جانبهم دائما •

ومثقفونا ، ومؤسساتنا الثقافية ، حين يلتزمون بالخط الوطني القومي التقدمي يعطون لانتاجهم كل المدى اللازم للتعبير عن هذا الخط • انهم مبدعون وليسوا كتاب عرائض• انهم فنانون لا رافعو شعارات في الهواء•

ان كلمة « يعيش ويسقط » بعيدة عن ابداعاتهم ، لانها بضاعة كتبة يسترون عجزهم بصراخهم ، فالكفاح ضد الامبريالية وضد الصهيونية والرجعية ، وضد المواقف اللاوطنية واللاقومية ، وضد سياسة الاستسلام والتخاذل ، لا يقاس أدبيا بعدد كلمات الاستعمار والصهيونية والرجعية التي ترد في كل نص أدبي ، أو في كل تشكيل فني ، أو في الانتاج الثقافي بعامة ، بل ان هذا الكفاح ، في كل أداة فنية ، يأخذ طريقته الابداعية ، فالمقالة الغبية التي « تلوك » شعارا بعينه ، ثم تعيده وتكرره ، وتحارب فيه ولاجله حربا دونكيشوتية تخترع لها اعداء وهميين ، وتحجر نفسها على مقولة واحدة ، دون ان تستطيع تجاوز الكلمات الى معانيها ودلالاتها في الحياة الواقعية ، هي مقالة لا تصنع ثقافة ولا تخدم هدفا . انها « جدانوفية » مقيتة ، وهي تقوم على الاتهام والتشكيك والتنفير واحتكار « البطولات » وزرع الاحقاد وتفريق المثقفين بدل تجميعهم ، وكذلك هي الحال في الرواية والقصة والشعر وسائر الالوان الادبية التي تسقط الافكار والشعارات وتتعامل معها لفظيا .

ان قصيدة فنية ضد الاستعمار أو الصهيونية أو الرجعية ، وضد الاقطاع أو الاستغلال ولاجل التقدم ، وتتناول الحب الانساني ، والوحدة الوطنية ، والبناء الاجتماعي ، وتحض على الكفاح والمقاومة ، هي قصيدة وطنية قومية ، لانها تخدم الهدفين معا .

وقصة تتحدث عن العمال والفلاحين ، وعن بناء مصنع أو اقامة منشأة ، وعن حرب تشرين أو عملية فدائية ، هي قصة وطنية قومية ، لانها تخدم الاهداف الوطنية والقومية المتضمنة في كل هذه الاشياء .

ومقالة تسمي الاعداء بأسمائهم ، والاصدقاء بأسمائهم ، وتفضح

المستسلمين والمتخاذلين ، وتدعو الى تحقيــق التنمية ، وبنــاء الوطن اقتصاديا واجتماعيا وعسكريا ، والى الوحدة الثقافية من خلال التبادل الثقــافي ، والى مقاومة الثقافــات الاستعمارية والبورجوازية المتحللة الضــارة ، هــي مقالة وطنية قومية ، لان الاهداف الوطنية والقومية والتقدمية متضمنة في كل هذه المعاني •

وبحث يتصدى للثقافة الصهيونية العنصرية ، ويفضح نازيتها وعرقيتها ، ويشير الى الخطر الذي تشكله على الثقافة والحضارة ، ويحض على مقاومة العدوان الاسرائيلي الذي هو مقدمة للغزو الثقافي ، هو بحث وطني وقومي وانساني ، لان الاهداف الوطنية والقومية والانسانية متضمنة في كل هذه المعاني أيضا •

لقد كتب توفيق الحكيم عن « العبور الحضاري » بدلا من « العبور العسكري » باتجاه اسرائيل • ان فضح هذه الدعوة هو عمل وطني وقومي ، لان القوة يجب ان تقابل بالقوة ، والعدوان له معادل واحد هو التحرير ، والاغتصاب له جواب واحد هو استرداد الحقوق ، والمتعاونون مع اعداء وطنهم لهم اسم واحد : الخونة ، واذا كان توفيق الحكيم يظن ان الصهيونية ــ وهي نازيــة جديدة ــ تحترم الحضارة فهو واهم ، ويستطيع الرجوع الى ما فعلته النازية القديمة بالحضارة الانسانية ، والى ما تفعله اسرائيل اليوم بآثارنا ومعابدنا وبيوتنا ، وعندئذ يتبين ان هذا البتار غير الساتر لدعوته التصالحية مع الثقافة الصهيونية لا يخفي انه كان في كل تاريخه اقليميا متعاونا مع أعداء العرب ، من فرنسا بالامس الى اسرائيل اليوم •

ولقد دعت لجنة الدفاع عــن الثقافة المصرية التي تضــم كتابا ومثقفين

مصريين بارزين الى مقاومة سياسة السادات الاستسلامية ، واتفاقاته الثقافية والتربوية مع اسرائيل ، وتأييد هذه الدعوة ، ومناصرة أحرار مصر ومناضليها ، وفضح الغزو الثقافي الاسرائيلي الامبريالي هو عمل وطني وقومي على صعيد الثقافة ، ومن لا يفهم هذه الحقائق كلها ويعمل لها ، لا يقدم أي خدمة ثقافية وطنية قومية لبلده ووطنه وامته .

وبعد ..

اذا كان للسياسة قائد ، وللاقتصاد قائد ، وللحرب قائد ، فان للثقافة قائدا أيضا ، وحين تجتمع ، في قيادة واحدة ، لرجل واحد ، هذه المزايا ، يكون الشعب الذي انبته ، والامة التي انجبته ، والوطن الذي هو رئيس لـه ، قادرا على تحقيق نهضته الوطنية والقومية والاجتماعية ، قـدرة تكتسح من طريقها كل الحواجز والعقبات .

انني ، في هذه الكلمات ، لاأضيف شيئا لرئيس الاسد ، فالذي برهانه في يمينه لا يحتاج الى برهنة الكلمات .

والذي بعد الحركة التصحيحية ، قاد سياسة سورية ، في أخطر شعاب السياسة العربية والدولية ، وكان فذا في سياسته على هذا الصعيد ..
والذي ، في تشرين ، قاد هذا القطر ، في حرب ضروس ، ومواجهة بكل الاسلحة ، مع عدو زعم انه لا يقهر ، وسلاح قيل انه لا يقاوم ، وكان في قيادته العسكرية ، كما في قيادته السياسية ، شجاعا صامدا ، بارعا ..
والذي ، في الاقتصاد ، كما في التنمية ، قاد الوطن ، رغم عبء المواجهة، الى تحقيق منجزات كبيرة ، لا يقلل منها ان ثمة نواقص فيها ، فكان في ذلك بصيرا ، متمرسا ، قادرا ، مع قلة الامكانات ، ان يعطي المواجهة حقها ، والتنمية حقها أيضا ..

والذي أمام سياسة التخاذل الساداتية ، والهجمة الامبريالية الصهيونية على المنطقة العربية ، أثبت رجله في أرض الصمود ، وقال لها من تحت أخمصك الحشر ، وقاد معركة التصدي ، بكفاءة الزعماء العظام .

والذي في وحدة الوطن الداخلية، جمع كل القوى، ووحدها، وحشدها، وفي الوحدة القومية العربية اجتذب واستقطب الجماهير العربية ، وقادها في سياسة التحرير واسترداد الحقوق الى مواقع متقدمة ، عربيا ودوليا .. ان هذا القائد ، وهو يجمع كل هذه الصفات ، ويشمل في قيادته كل هذه الاهتمامات ، لم تكن الثقافة ، بما لها من دور خطير ، بغائبة عن ناظريه .

انه يؤمن ان بلدا بلا ثقافة هو بلد بلا حضارة ، ومثل هذا البلد لا يستقيم له أن يأتي في موكب البلدان التي تعيش قرنها العشرين .

ويؤمن أن ثقافة بغير تراث ، هي ثقافة بغير جذور ، وشجرة هذه حالها لا تورق ولا تثمر ولا تعطي أكلها المنتظر .

كما يؤمن ان ثقافة متقوقعة على الماضي مفصومة العرى مع الحاضر ، لا يمكن ان تكون ثقافة العصر ، فهو يصر في توجيهاته ان نعنى أكبر العناية بالتراث ، وان نهتم كذلك بكل جديد في الفكر الحديث .

وهو يدرك ان الثقافة نتاج مثقفين ، فكما ان التنمية لا تتم دون عمال ، والارض لا تغل دون فلاحين ، والحرب لا تخاض بغير جنود ، فكذلك الثقافة لا تعطي بغير مثقفين ، واذن فقد قرن ، في كل ، العناية بالثقافة والعناية بالمثقفين ، ووفر لهم كل الرعاية والتشجيع .

وفهم على نحو عميق ، ان الثقافة لا تنتج في جو غير ثقافي ، جو منقوص

الحريـة ، مدخول النوايا ، شديد القيود ، فعمل على توفير الحريـة الفكرية ، واطلق شعاره القائل : « لا رقابـة على الفكر سوى رقابـة الضمير » وكان هذا شعاراً للتطبيق لا للزخرفة .

واهتم ، رغم مشاغله الكثيرة ، بكل ما يكتب ، وبكل ما يعرض ، وبكل ما يجد على الساحة الثقافية ، محليا وعربيا ، وكان هـذا الاهتمام ، ولا يزال ، صلة الوصل بينه وبين الحياة الثقافية .

وحدب ، كالاب ، على كل مثقف ، ألم به عارض ، أو وقع له حادث ، أو نزلت به مظلمة ، أو لحقت به عارضة من مرض أو موت ، فكان يكلأ الجميع برعايته ، ومساعدته ، ويوفر لهم سبل المعالجة ، ويمسح على جراح الثكالى واليتامى ، ويعتبر ذلك واجبا لا منة .

ولم يدخر ، في رفد الثقافة ، أي وسيلة تملكها الدولة ، وهي دولة مواجهة ، فكان ساهرا أبدا على توفير الامكانات للتوسع الثقافي في كل المجالات ، والاحداثات الجديدة ، في الوسائل النشرية والتعليمية والاعلامية وغيرها ، تنطق بالوقائع .

ولم يرفض أي اقتراح بتكريم فنان مستحق ، أو أديب جدير ، أو مثقف أهل ، والقوانين والمراسيم التي صدرت لا نصاف الفنانين والمثقفين ، تشكل صفحة باقية في هذا المجال .

ومقابل كل ذلك لم يطلب طلبا ، ولم يومىء مجرد ايماء الى أي قضية تستحق التناول أو المعالجة مـن قبل المثقفين ، ورغم ان بعض الاقلام تتناول السلبيات بصورة واسعة ، فهو لم يشـر الى الايجابيات التي تستحق الذكر أيضا .

انه ، بكلمة ، قائد كبير ، وكبر القيادة لا يجزأ ..

وهو نسر يبسط جناحيه ، ولا يفوته في تحليقه العالي ان يرصد ويلاحظ ادق الاشياء على الارض ، وفي الواقع المعاش للناس ..

واذا قيل انه فرد ، وان دور الفرد معروف في التاريخ ، فالجواب نعم ، وهذا الدور يؤهله لكل ما نقوله فيه ، وهيهات ان يعطى هذا البلد مثيلا له كل مائة سنة مرة واحدة .

ان الرجل العظيم يعتبر عظيما لا لأن صفاته الشخصية وحدها تطبع الاحداث بطابعها الخاص ، بل لانه يتحلى بصفات تجعله أكثر كفاءة من الآخرين في فهم حاجات عصره وقضاياه ، والاستجابة لهذه الحاجات والقضايا العظيمة الناشئة عن أسباب عامة وخاصة . ان كارليل في كتابه الشهير عن الابطال يسمي الناس العظام « المحركين » ، وهذا تعبير في موضعه ، فالرجل العظيم هو محرك ، وهو قادر على ايجاد حلول للمسائل التي يفرضها التطور ، وهو يتنبه الى هذه المسائل قبل غيره ، « انه بطل لا بمعنى انهقادر على ايقاف أو تعديل السياق الطبيعي للاشياء ، بل بمعنى ان عمله هـو التعبير الواعي الحر عن سياق هـذه الاشياء .. وأهميته تكمن هنا وكذلك قوته ، ولكن هذه الاهمية جبارة وهذه القوة هائلة » .

ان الرئيس الاسد ، وهذا ما أريد توكيده ، تنطبق عليه هذه الكلمات انطباقا كاملا ، وهذا هو السبب في انه زعيم عربي كبير ، وأمل عربي كبير ، وقائد لهذه الامة التي افتقدت عبد الناصر فوهبتها السماء حافظ الاسد .

هل يحق لي الكلام باسم المثقفين ؟

انني أتكلم باسم الثقافة .. وباسمها أرفع التحية لقائدها .

تأملات في الثقافة العربية

يوسف اليوسف

المدخل :

لقد بات البحث في خصوصيات المنطقة العربية وايقاعاتها التاريخية ، ثم تحليل موروثها الثقافي وأنساقها التعبيرية ابتغاء التعرف على البعد الداخلي لانسانها في تطوره الطويل ، وكذلك فهم قوانينها الموضوعية المتحكمة بحركة تاريخها ، كل ذلك قد بات حاجة لابد منها في سبيل الهيمنة الواعية على النمو التاريخي لهذه القطعة من العالم .

ولعل أنجع مقترب للتعرف على روح الجماعة وحركتها الموضوعية أن يكون فهم موروثها الثقافي المنطوي بالضرورة على الخصوصية . ولقد اصطلح عالميا على اطلاق اسم الانتربولوجيا الثقافية على العلم المتعامل مع الثقافة . بيد أني اوثر استبدال لفظة « انتربولوجيا » بلفظة نصفها عربي ونصفها الآخر سامي قديم ، وهي كلمة « انسولوغيا » (انس + لوغيا ، أولغة) وذلك لثقل تلك اللفظة الأجنبية على اللسان العربي . والانسولوغيا الثقافية هي النظر في علوم التاريخ والاديان والاساطير والآداب والفلسفة والاقتصاد وجملة العلوم الوثيقة الصلة بالنفس البشرية ، ثم التنسيق بين هذه العلوم في كلية تضمها جميعا ابتغاء تحديد عمومياتها أو قوانينها الجامعة .

أما الغاية المثلى للانسولوغيا العربية فهي فهم الانسان العام للمنطقة العربية من خلال تحليل موروثاته الثقافية وتحولاته الكبرى ، وبالتالي الوصول الى جملة من التعميمات الصحيحة ، أو القوانين العامة لخصوصية التاريخ في منطقتنا ، ثم تسليم هذه النتائج

الى قوى التحويل الاجتماعي لتفيد منها في مضمار تحريك التاريخ . وما لم يكن علم الانسولوفيا الثقافية العربية جزءاً من علم التغيير التاريخي فانه لا جدوى منه الا للمتلمظين بالمعارف البشرية .

ينبغي ، اذن ، جعل الانسولوفيا جزءاً من علم التاريخ ، أو شكلا من أشكاله ، إذ سوف يتعذر فهم اية شذرة ثقافية الا اذا اخذت على نسق رأسي ، أعني في تواشجها مع سابقتها ولاحقتها . ان أي عزل للظاهرة لن يكون سوى خواء شبحي ، أعني تجريداً لا يسمه تعريفها من الداخل . وهذا يعني وجوب دراسة كل شيء في تلاحمه بكل شيء ، أو وحدة التاريخ في الحساب الاخير . وبذلك وحده نملك أن نحدد العناصر الثقافية الاساسية التي تشكل المحاور المستقطبة لحركة الثقافة السامية عبر القرون الستين الاخيرة .

فلئن كان علم الانسولوفيا قد نشأ مع تقدم الاستعمار الاوروبي ، وذلك ليكون منهجاً يبتغي فهم المستعمرين للمستعمِّرين ، واذا كانت أمريكا اليوم ـ قلعة الاعتداء على الشعوب ـ هي الحاضنة الاولى لهذا العلم ، اذ هي تريد أن تفهم الانسان لكي تتمكن من استعباده ، لئن كان هذا هو حال الانسولوفيا في الغرب ، فان حالها عندنا ينبغي أن يكون نقيض ذلك تماما . فالانسولوفيا الاستعمارية تستهدف الهجوم ، أما الانسولوفيا العربية فلا تستهدف شيئا قبل الدفاع .

وأيا ما كان الشان ، أرى ان الثقافة العربية تطرح على بساط **البحث مجموعة من القضايا يجدر بالعقل العربي أن يتناولها بالتحليل التفصيلي المتاني . بيد أن هذه المقالة لن تملك ان تفعل شيئا اكثر من التعرض لبعض مسائل الثقافة العربية ، بل إن هذا التعرض لن يكون الا سريعا ، اذ في قناعتي أن كل مسألة من مسائل الثقافة العربية يحتاج الى مجلد مستقل .**

اولا ـ القطب الثقافي

نملك لدى تأمل الثقافة السامية وطورها الأعلى ، الثقافة العربية ، أن نجد صورة الله في وعي الانسان تمثل محور القيم بالنسبة الى شعوب هذه الثقافة طراً . وهذا يعني أن تلك الصورة هي القطب الثّقافي المحوري في الحضارة السامية ، أو قل هي القطب الحاشد للجزئيات والشذرات الثقافية برمتها . فربما أمكن القول بان تطور ثقافتنا

كلها كان يتفاعل تفاعلا عميقا مع تطور صورة الله في أذهان البشر ، بحيث يمكن القول بان كل نقلة جبارة في التاريخ السامي ، منذ السومريين في الالف الرابع قبل المسيح ، ومنذ الملك مينا موحد التاجين المصرين ، الشمالي والجنوبي ، في تاج واحد عام ٣٢٠٠ ق.م ، وحتى البرهة الراهنة ، كل نقلة تاريخية عميقة ما كان بوسعها أن تستقر الا عبر إحداث نقلة واضحة في صورة الله . وفي النتائج التي يمكن للمرء أن يتوصل اليها من دراسة التاريخ السامي عبر القرون الستين الاخيرة ، ان كل ثورة اخفقت في هذا التاريخ قد انعكس اخفاقها في مضمار تغيير صورة الله في أذهان الناس.

ولعل اكبر مثال على ذلك أن يكون ثورة أخناتون الذي شاء أن يضع عبادة الاله « اتوم » في مكان عبادة « أمون » . ومن المحتمل كذلك ، أن يكون من بين عوامل اخفاق الحركة القرمطية أنها لم تستوعب مسالة الصورة الإلهية وضرورة النظر اليها بما يتناسب مع روح العصر ، من جهة ، ومع النقطة التي كانت قد استتبت عندها مع نشوء الحركة القرمطية . ولعل المطلعين على علم الكلام في القرون الهجرية الثلاثة الاولى هم أقدر الناس على فهم ما أريد ، لانهم يعرفون جيدا أن الخلاف كان يدور بالدرجة الاولى حول ماهية الله وصفاته ، اعني صورته في خيال البشر .

هذا على المستوى الذهني ، أما على المستوى الانفعالي ، وهو ما يحدد المستوى الذهني ويفرزه افراز الكبد للصفراء ، فان ثمة شعورين كبيرين يشاطران صورة الله موقعها البؤروي في الثقافة السامية ، وفي طورها الاعلى ، أعني الثقافة العربية ، وهما انفعال الموت وانفعال الحب . ويبدو أن الموت والحب وجهان لعملة واحدة ، اذ لا موت بلا حب ولا حب بلا موت . وقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الوحدة من خلال قصة آدم وحواء : حين اكتشفا الحب عرفا الموت ، وحين عرفا الموت تجاوزاه بالحب الذي يخلد النوع لا الفرد . وطالما أن ثمة موت فلا بد من شدة التعلق بالاله الذي يدافع عن الانسان ضد العدم . ويبدو أن عمق الاحساس ببؤس الموت لدى انسان الثقافة السامية منقطع النظير . ولقد ترتب على شدة هذا الاحساس أمران كبيران :

أولهما شدة الاندفاع نحو الله بحيث أن الانسان الفرعوني ـ على ما أكد المتخصصون بعلم المصريات ـ لاهم له في الحياة ، منذ بلوغه الرشد وحتى أخريات أيامه ، سوى بناء قبره والاعداد ليوم جنازته . أما الأمر الثاني فهو أن زخم وجدان الموت قد أفرز زخما في وجدان العشق نادر المثال في الثقافات الاخرى . وربما كانت قصص عشاق العرب ـ ولاسيما العذريون منهم ـ أشهر من أن أشير اليها كشاهد على ما أريد .

يمكن التوكيد ، إذن ، على أن حس المو ت هو البذرة الأساسية في الثقافة السامية ،

وهو الذي يتحكم بصورة الله في تلك الثقافة ، وكذلك بانفعال العشق ، الى حد بعيد . بل يمكن القول بان ثقافتنا عبر القرون الستين الأخيرة هي ثقافة موت .

ولئن توخينا استيعاء عميقا لكامل أبعاد الثقافة السامية فان ذلك لن نؤتاه دون الابتداء بواقعة الصحراء الموضوعية ، إذ ربما اعوزنا أن نجد مكانا متحضرا في العالم بلغ فيه التصحر مثلما بلغه في بلادنا . فعلى مبعدة يسيرة من الواحات وأودية الانهار تحدق الصحراء بكامل عنجهيتها . ففي مصر على وجه الخصوص لا تبعد الصحراء ـ هذا الشخوص التجسيدي للموت ـ عن الوادي (الحياة) سوى بضع مئات من الأمتار في بعض الاحيان ، وربما أقل أو أكثر في أحيان اخرى . ولهذا ارغمت مصر على أن تنحت هولة (أبا الهول) على كلتا ضفتي النيل ، وذلك لكي تكون رقية (حجابا) تمنع زحف الصحراء على النهر ، او زحف الموت على الحياة . وحين لاحظ هيغل ان الهولة ـ بالمقارنة مع النحت الافريقي ـ لم تكن جميلة ، فانه قد غابت عن باله الوظيفة الوجودية التي أنيطت بالهولة (اعني مجابهة الموت لحساب الحياة) ؛ ولعل من المنطقي أن لاتكون صورة مجابهة الموت شيئا جميلا ، فالموت البشع لا يجبه الا ببشاعة . لقد حددت جلافة الصحراء هيئة الفن السامي وقوامه . فالصحراء ، أو الموت المعاين الشاخص ، قد عززت حسّ الموت في الانسان السامي ، في الروح ، فانعكس هذا الحس على المبدعات الثقافية الكبرى برمتها .

وهنا يملك المتبصر اليقظ أن يكتشف علاقة ترسب وديمومة بين الهولة وبين الرثاء والمديح في الشعر العربي ، ولا سيما الشعر الجاهلي . ان المديح لا يضفي على الممدوح سوى صفة أساسية هي حماية الحياة ، وكذلك يفعل الرثاء بالنسبة الى المرثي ، وتلكم هي وظيفة الهولة . أما الهجاء فلا يسلب من المهجو ، في الغالب الاعم ، سوى خصائص الحياة ولا يثبت فيه سوى عجزه عن حماية الحياة واعطائها . بل ان الكرم الجاهلي يؤدي عين وظيفة الهولة ، أعني صد الموت عن الكينونة الحية . وهنا نلاحظ أن الكرم نفسه يتأسس على الاحساس الواضح بالموت . ومن الملحوظ بجلاء انطواء كلمة ((الهولة)) على الرعب . وهذا يعني أن القدماء ، قبل هيغل بآلاف السنين ، قد لاحظوا بشاعة صورة أبي الهول ، أو الرعب ، اذ من التعذر اشخاص صورة الموت عبر شكل جميل .

وعلى أية حال ، نملك ، بعد التلطف وحسن التاني ، أن نرى علاقة ديمومة ، علاقة بنية ، تربط بين الواحة (أو الوادي الذي لايعدو كونه واحة مستطيلة محاطة باليبوسة

والمحل) وبين المطلع الطللي للقصيدة الجاهلية ، وكذلك بين هذين الجانبين وبين قصة آدم وحواء ، التي احسبها ترقى الى ما قبل التوراة نفسها . فالمطلع الطللي لا ينطوي على شيء سوى صراع الموت والحياة ، هذا الصراع الذي ينكشف على هيئة قحط الخصوبة، ودمار الحضارة ، وقمع الحب . والشاعر الجاهلي يقف دوما مع الحياة ضد الموت . وقصة آدم وحواء هي نضال الانسان بالحب والولادة ضد الموت والاندثار . والواحة محاطة بالصحراء ، بالموت ، وهي تجاهد لكي تصمد في وجه القحط ، الذي هو موت الطبيعة بكل وضوح . ولهذالا تظل الجغرافيا حيادا موضوعيا ، بل تغدو تاريخا ، أو قل تدخل في تركيبة الروح دخولا ماهويا . وبذلك يتحكم الخارجي بالداخلي تحكما ضروريا .

ويمكن التوكيد على أن حس الموت العميق والمتمثل وقائعيا في الصحراء ، هو الذي أفرز آلهة الخصوبة السامية ، هذه الآلهة المتماثلة بنيويا مع الهولة والمطلع الطللي وقصة آدم وحواء . بل لقد استطاعت هذه الآلهة (تموز ، أدونيس ، أوزيريس) أن تمزج بين الحب وخصب الطبيعة، وكذلك بين الموت ومحل التربة ، او نقص الماء . ولقد بلغ الامر بالآراميين المنتشرين بين دمشق وحلب ، أي على تخوم الصحراء ، ان قالوا بوجود إلهين، أحدهما للحياة ، وهذا هو البعل ، وثانيهما للموت ، وهذا هو الإله « موت » . كما تصوروا صالبين أن هذين الإلهين يصطرعان على الدوام ، بحيث تكون الغلبة مرة لهذا ومرة لذاك .

كان قدر الانسان السامي ، اذن ، أن يرسخ الحياة في وسط اليبوسة والقحط والتصحر ، فما كان الا أن انعكست هذه الحال على النفسية السامية في مجالات عديدة ، لعل أهمها هذه النقاط :

أولا ـ كانت سرية الموت والتصحر وتعاليهما دافعين لافراز صورة الإله « امون » ، الإله المجرد المتعالي والسري .

ثانيا ـ انعكس التضاد الصارخ بين الصحراء والواحة ، او الوادي ، على الملك السامي الذي جاء سفاحا مرعبا يخافه الناس في كل مكان وزمان .

ثالثا ـ لم ينعكس البعد الصحراوي للمجال السامي على شيء مثلما انعكس على البنية النفسية للعرب ، سكان الصحراء الاكثر تصحرا من اية بقعة أخرى في العالم .

ان شخصية العربي (وعلى الحصر أولئك القوم الذين عاشوا بين القرنين السادس والعاشر الميلاديين قبل أن ينحلوا في التاريخ) تتولف من تناقض صارخ وعجيب . فبينما هو لا يهمه

شيء مثلما تهمه حماية الحياة ، وبينما هو يعشق امرأة لم يرها ويموت من شدة هيامه بها، وبينما تؤكد الاخبار انه كان يصعق ويموت ببيت من الشعر ، وبينما هو ينتج أرق الغزل وأعذب الشعر الوجداني ، فان نزوعه التدميري نادر المثال . ان شدة الاحساس بالموت تدفع الى الحب والقتل معا . فالاخبار الموثقة تؤكد على ان ثمة قبائل عربية قد أفنى بعضها بعضها الآخر في القتال . ويوم انفجر الصراع اثر مقتل عثمان فانه لم يتوقف الا بانطفاء الزخم العربي وتفتيت الامبراطورية الى أقاليم وامارات في أربعة قرون من الصدام الدموي المستمر مورست خلالها ساديات مرعبة ، لم تكن برهة عبد الملك والحجاج الا واحدة من آناتها المتواترة ، اذ حين تمكن الهاشميون من الامويين في الرملة وسواها الحقوا بهم مجزرة لا تعرف أية رحمة ، تماما مثلما سبق لامية ان جزرت الهواشم في كربلاء . وفي القرن العاشر الميلادي أقدم القرامطة ،ومعظمهم من أعراب الصحراء ، على اعمال السيف في الحجاج بمكة بحيث قتلوا ثلاثة عشر الفا في يوم واحد .

والغريب ان العرب لم يعاملوا الشعوب المغلوبة بهذه السادية المرعبة ، ولا بهذا النزوع الدموي التدميري النابع من شدة الاحساس بالموت . والاغرب من هذا كله أن ينتج الشعراء العذريون في عصر الذبح الاموي أشعارا لها من الرقة والروحانية اللطيفة والوديعة ما يتناقض رأسيا مع السادية الدموية الشائعة يومذاك ، مما يؤكد البعد الثاني للشخصية العربية . بل ويستغرب المرء أن عبد الملك كان يستسيغ شعر العذريين ويحفظه ، وان الحجاج كان مغرما بالقرآن ومؤمنا بالله ايمانا عميقا ، وكأن ايمانه قد جاء نتيجة لشدة ضغط عقدة الذنب ، أو الرغبة في القتل . وتؤكد الاخبار ان عبد الملك قد سلخ شبابه مدمنا على التعبد في البيت الحرام حتى لكأنه صوفي محترف ، وانه حين بلغه نبأ موت أبيه ، مروان بن الحكم ، وعلم أنه سيرث عرش دمشق ، وضع القرآن في المكتبة قائلا له : « هذا فراق بيني وبينك » .

والاغرب من هذا كله أن معركتي الجمل وصفين قد دارتا بين صحابة رسول الله . فقد كانت عائشة ، زوجة الرسول وقائدة المعركة الاولى ، هي الحميراء التي أمرنا النبي ان ناخذ نصف ديننا عنها . وكان طلحة والزبير ، وهما قائدا معركة الجمل الحقيقيين ، من أحب الصحابة الى الرسول ، بل لقد كان ثانيهما حواري الرسول وابن عمته صفية : « لكل نبي حواري ، وحواري الزبير » . وكان علي ابن عم الرسول وزوج ابنته ومن أقرب صحابته .وكان معاوية كاتب الوحي عند الرسول . وربما ان الخليفة الثاني (عمر) هو الذي عينه واليا على الشام بعد موت أخيه يزيد ، واليها السابق . ومع ذلك فقد

اصطرع هؤلاء دونما هوادة ، الشيء الذي يؤكد أن النزعة التدميرية التي كان يتصف بها العربي في الجاهلية لم تنقطع في العصور اللاحقة .

ولعل أوضح تجليات الثالوث الثقافي السامي ، أو العربي (الله والموت والحب) ، هو العبادات العشتارية في بابل وفينيقيا ، وكذلك العبادة الايزيسية في مصر . ولست أكتفي بالقول بان النساء النائحات على تموز في بابل (وراسب هذه العبادة النواح على الحسين) انما كن يندبن اجسادهن المنذورة للغياب ، او المحرومة من الحب ، اذ هذا تفسير مبتسر. فاذا ما علمنا أن الدعارة المقدسة كانت تمارس في معابد المنطقة السامية ، وانها ظلت تمارس حتى القرن الثالث الميلادي ، واذا ما آمنا بان الشعيرة هي ما يفسر الاسطورة ، وليس العكس بصحيح ، عرفنا ان النواح على الهة الخصوبة انما كان تعبيرا عن الخوف على الحياة . فالنسوة النائحات على تموز انما كن يندبن الموت . اما الدعارة المقدسة في المعابد ، وان كان الكهنة قد ارادوا من ورائها ابتزاز الناس ، فان غايتها الاولى هي الرد على الموت بالحب . بل ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة (الدعارة المقدسة) بانها راسب لتقليد بدائي كان يقضي بان تمارس المرأة الحب مع رجال العشيرة كافة قبل الزواج ، وذلك لان لكل واحد منهم له فيها حق معلوم . فهذا التفسير ، على صحته ، يبقى مبتسرا ،وذلك لان الشيء ينبغي أن يؤخذ بوصفه عنصرا يقع ضمن مجمل محدد ، اعني أن الدعارة المقدسة يجب النظر اليها بوصفها جزءا من عبادات الخصوبة ، التي لا تعدو كونها ردا على القحط والموت .

ان شدة وجدان الموت هو الذي يفرز شدة الحساسية في كل من وجداني الدين والعشق . وهذا يعيدنا من جديد الى الاطروحة السابقة الذكر : ان ثقافتنا هي،في جوهرها وصميمها، ثقافة الموت . ولكن ينبغي التوكيد على ان الموت والحياة لا انفكاك لاحدهما من الآخر ، اذ لا خلاص للشيء من نقيضه .

وليس من قبيل المصادفة الخالصة ان يكون ابرز عمل أدبي ورثناه عن قدماء الساميين عملا شعريا مداره الرئيسي حول وجدان الموت ، وانا اعني ملحمة جلجامش ، اول كتاب الفه البشر . ومما هو بليغ الدلالة وفصيح المعنى أن يكون أول بيت شعري ورثناه عن العرب هو « قفا نبك ... » . والحقيقة أن النواح التموزي والندب الايزيسي لم ينتهيا حتى اليوم . فكلنا يعرف ما في الغناء العربي المعاصر من روح البكاء والندب والانين .

وعلى اية حال ، فانني حين اصف ثقافتنا بانها ثقافة موت لا اعني اطلاقا ان الانسان لدينا يعبد الموت ، وانما هو يعبد الحياة فعلا . فالشيء المحوري في هذا المضمار هو ان البشر

يندفعون نحو الابداع في ثقافتنا انطلاقا من شدة احساسهم بهيمنة الموت . وربما كان هذا هو السبب الذي عرقل نمو الفلسفة في حضارة عمرها ستون قرنا .

ثانيا ــ البعد السري للثقافة العربية :

ثمة ايقاع للروح الثقافي العامل موضوعيا وذاتيا معا في مجالنا السامي ، وهذا الايقاع ممتد على ما أرجح الى جذور الدهر ، أعني الى بداية المشروع البشري على الارض . ولعل جوهره أن يكون الايغال في التعامل مع الوجود بوصفه جملة مستورات مطلقة ، أي أن السرية هي السمة الماهوية المتغلغلة في الكون . فالاله السامي ، ابتداء من آتوم ، اله العصر الهرمي ، ومرورا بآمون ، اله طيبة ، عاصمة الدولة الوسطى والحديثة ، الاله السامي هذا مفارق متعال سري ، بينه وبين الكون هوة يتعذر ردمها أو عبورها . وابتغاء تخفيف حدة المفارقة بين الكون المادي والملكوت الماورائي ابتكرت الديانات السامية القديمة شخصية اله الخصوبة ، أو آلهة الخصوبة الذين اختصرهم مسيح الاناجيل وورثهم جميعا ، والذين ملؤوا برهة الوساطة بين المستور والمنظور ، الباطن والظاهر .

ولم تقتصر السرية على آمون وحده ، بل لقد كان ينبغي أن تخبأ جثة الفرعون ، ابن الاله رع ، اله الشمس ، في هرم هو بمثابة حرز مصون يتعذر الوصول اليه . فكما ان كلمة « امون » تعني المخبوء أو الآمن ، فان ابن الشمس ينبغي ان يصان جثمانه في مامن تفضي اليه متاهات ودهاليز مربكة ومعتمة ، وقد كتب على جداره الداخلي باللغة الفرعونية:

« ان الموت سيذبح باجنحته كل من يزعج سلام الفرعون » .

بنيت الاهرام ، اذن ، لكي تكون رمزا لسرية الموت والكون والاله . ولهذا أرى ان الهرم هو المفتاح الذهبي لثقافتنا الطويلة التطور .

فالنفس السامية تتعامل مع الوجود بوصفه جملة مستورات سرية مخبوءة وخفية ، مستورات لا يطالها الا الباطن . فلقد جاء بناء الهرم عملية قربانية لها روح الشعيرة السري، وذلك لكي تتوائم مع مناخ الموت السري . وبينما عبرت مصر ، الجناح الغربي لدائرتنا الثقافية ، عن سرية الموت والكون والمطلق بالهرم ، أو من خلال الهرم ، فقد عبرت بابل ، جناحها الشرقي ، عن هذه السرية ، بواسطة ملحمة جلجامش ، ومن خلال برجها العجيب كذلك ، وهو ما يمتد الى الاعلى لكي يكتنه الانسان بواسطته سرية المطلق . ولعل فكرة

الامام المخبوء ، لدى بعض الطوائف أن لا تعدو كونها استمرارا لفكرة الاله الباطن المخبوء ، آمون ، والملك الفرعوني المخبوء ، الذي يتوافق استتاره مع استتار الاله .

واما المستور الآخر فهو الحب . فلئن كان الموت ، أو الانتهاء ، سريا ، فان البداية ، او المرأة ، ينبغي ن تكون سرية هي الاخرى . ولهذا اطلقت اللغة العربية اسم « السر » على العملية الجنسية . وفي المجلد الاول من « الفتوحات المكية » (ص ١٢٧) يطابق ابن عربي بين الفعل الجنسي واختفاء الواو من كلمة « كن » التي يراها بذرة الوجود . ثم يضيف في المجلد الاول نفسه (ص ١٤٦) قائلا : « وجعل النكاح عبادة للسر الالهي الذي اودع فيه ، وليس هذا السر الا في النساء » . ولهذا كان على المرأة عند العرب أن تستتر كليا عن الرجال وان تتحجب بحيث لا ترى على حقيقتها ، وذلك لانها تمثل الحقيقة المطلقة المحتجبة عن الانظار ، أو لانها مجلى من مجالي المطلق . وبذلك ترى الثقافة العربية وهي تحشر المرأة في قطاع المستورات الطقسية ، بحيث تغدو مفارقة متعالية ، تقريبا كابن الاله الشمس . ومما يؤكد بعدها الصوفي الشعائري أن يطلق عليها اسم « الحرمة » ، أي التحريم ، أو الشيء المحاط بالقداسة القربانية السرية . ومهما يكن الامر ، فان تقديس المرأة بوصفها مصدرا للحياة هو امتداد طبيعي للنظرة القربانية التي احاط بها العربي واقعة الموت . فلئن كانت النهاية قدسانية فان البداية قدسانية هي الاخرى .

فكما ان آمون مستور عن الانظار ، وكما أن الملك مستور عن الرعية في القصر ، معقل الاختفاء ابان الحياة ، وفي الهرم ، معقل الاختفاء بعد الموت ، فان المرأة ينبغي أن يكون لها أربعة حصون للاستتار الصوفي : المحرم (وهذه اللفظة تعني المحرّم ، بتشديد الراء) والحجاب والبيت والقبر .

ومهما أمعن في التشديد على أن الهرم هو مفتاح الثقافة السامية كلها ، ومن ضمنها طورها الاعلى ، أعني الطور العربي ، فانني لن أفي هذه الحقيقة حقها من التوكيد .

ورابعة المتعاليات الصوفية اللغة . فاللغة العربية طقسية هي الاخرى ، أو قل هي سرية محجبة ، تماما كالمرأة المحجوبة عن العيون ، وكالملك المحجوب عن الرعية . فالعربية لا يتقنها الاتقان التام الا من اوتي « جوامع الكلم » ، وهي الجوامع التي لم ينلها احد سوى محمدوحده . وبسبب من هذا البعد القرباني للغة ، فقد كاد اللغويون العرب التراثيون أن يجمعوا على أنها توقيف من الله نفسه ، وليست من صنع البشر .

والجدير بالذكر أن الفراعنة كانوا يضفون القداسة على اللغة ، والاهم من ذلك — كما

تبين متون الاهرام مرارا وبصراحة ــ انهم كانوا أول من طرح مقولة « الكلمة » ، أعني ان الكون كلمة الله ، وان الكائنات لغة الله . وكلنا يعرف ان هذه الاطروحة تقع في لباب المذهب المسيحي ، الذي هو من الاطوار العليا للثقافة السامية . بل لقد طابقت اللغات السامية بين اللغة والعقل والعلم والمنطق ، بحيث جاءت كلمة « لوغيا » أو « لوغوس » ، التي ورثها اليونانيون والرومان ، لتعني كل جهد يبذله الروح في مضمار فهم الواقع والحياة والكون .

ولا يتوقف أمر الاستنتاج عند هذه المسائل الاربع ، بل ربما كانت قائمة المستورات أطول من أن تحفظ . ولعل مقولة الروح أن تكون أبرز ما في القائمة .

وبايجاز شديد ، ان البنية الرئيسية الثانية في الثقافة العربية هي المستورات الكبرى ، وعلى رأسها المطلق والموت والحب .

وهنا ينبغي أن نولي تجربة أخناتون شيئا من الانتباه . لقد حاول هذا الفرعون الطموح ان يلغي الآلهة القديمة جميعا ما عدا اتوم الذي كان قد أصبح الها للشمس عهد ذاك ، والذي كان امون ، اله طيبة قد حل محله كاله مفارق ومنزه وكلي . والجديد في تجربة اخناتون هذه هو توحيد الله ، هذه الفكرة التي طرحت لاول مرة في التاريخ . ولكن هذا النبي المخفق ارتكب خطا فادحا ، اذ برهن من خلال تجربته انه لم يكن يدرك روح دائرتنا الثقافية ، أعني التوجه الى الكون بوصفه امرا مستورا يرفض الاستسلام للعقل. والارجح ان اخناتون لم يكن الا غلاما يافعا حين أقدم على تجربته ، اذ يؤكد المؤرخون انه مات في الثلاثين من عمره .

لقد كانت الديانة المصرية كثيرة الآلهة ، ولكن أبرز ما فيها ثلاثة أرباب أعلاهم آمون الخفي الذي يتكشف في الهين آخرين هما الشمس (رع ، أو اتوم) ، وازاريس ، أو الخصوبة والدفق الحيوي . والذي أراد أخناتون ان يفعله هو أن يحل الاله الظاهر ، أعني الشمس او النور ، محل الاله الباطن او الخبوء ، أي ان يطرد امون لكي يضع اتوم في مكانه .

وهنا بالضبط دلل الفرعون الشاب على انه لم يكن يدرك روح المنطقة ، وهو روح سري صوفي من طبيعة طقسية مستورة ، حتى ولا جوهر الضرورة التاريخية المتجهة نحو التجريد ، والتي تقتضي دوما الانتقال من المجسد الشاخص الى المجرد الغائب (عن الانظار) ، أي من الظاهر الى الباطن . ان اخناتون قد اتجه بالضبط في الاتجاه المعاكس للحتمية التاريخية الصاعدة . لقد نسي أن يجرد المطلق فكان قدره الاخفاق .

يزعم فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» أن موسى كان من اتباع أخناتون، وربما كان الدافع الذي حث فرويد على قبول هذه النظرة هو ان اخناتون وموسى معا ينزعان نحو توحيد الله. ولكن ما فات فرويد هو أن الديانة الفرعونية تنزع الى التوحيد منذ العصر الهرمي العظيم . فلقد كرس البحاثة البريطاني ، السير ولس بدج كتابا بعنوان « الديانة المصرية » ، كرسه للبرهنة على ان المصري آمن باله واحد ، إله « قيوم ، خالد ، محجوب ، أبدي ، كلي القدرة ... » . وهذا مما يدلل بفصاحة على ان الوحدانية التي دعا اليها اخناتون لم تكن بدعة في الديانة الفرعونية القديمة .

ويمكن القول بان يهوا ، اله التوراة التي بين ايدينا ، ممتلىء بخصائص شخصية آمون ، وانه لا يشترك مع آتوم الا بالسمات المشتركة بين امون واتوم . لقد كان يهوا يعبد بوصفه الها للبراكين ، ولكنه حين احتك بآمون في فلسطين ، التي احتلتها جيوش الفرعون واتخذتها قلعة للدفاع عن مصر « ضد الآسيويين » ، على حد تعبير الوثائق الفرعونية نفسها ، عند ذاك لم يبق من يهوا السابق سوى اسمه فقط ، أما شخصيته الاولى فقد انزاحت تماما لكي تتيح لشخصية آمون أن تملأ اسم يهوا . وفي تصوري ان التاريخ اليهودي ، منذ بدايته وحتى طرد المصريين من فلسطين في القرن الثامن قبل الميلاد ، وذلك على أيدي ملوك آشور ، هذا التاريخ ، وفقا لنسخته التوراتية ، مرفوض قطعا . وذلك لان فلسطين إبان تلك الحقبة (منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن قبل المسيح) ، لم تكن سوى محافظة من محافظات المملكة الفرعونية ، ولم يكن أميرها ، أكان وثنيا أم يهوديا ، سوى موظف في نظام الفرعون . ومع ذلك فان التوراة الحالية تقدم لنا تاريخ اليهود وكان فلسطين بلد مستقل يتحركون فيه كما يشاؤون . كيف سمحت جيوش الفرعون للحروب بين اليهود والفلسطينيين ان تدور ؟ هل كان الجيش المصري المهيمن يومذاك على جنوب بلاد الشام حتى مشارف حمص ، ويخوض معارك حامية ضد الدولة الحثية المسيطرة على شمال سوريا ، هل كان ذلك الجيش مجرد جمهور يتسلى بمباراة كرة القدم الدائرة بين الفلسطينيين والعبرانيين ؟ والحفريات الصهيونية الجارية اليوم عاجزة عن ان تثبت اي أثر ، مهم وغير مزوّر يؤكد وجود دولة « اسرائيل » القديمة المزعومة . ان التوراة التي بين ايدينا اليوم كتاب ملفق ، ولا يعتد به على الاطلاق .

في الشعيرة ، أو التواصل الغزير مع المطلق ، يتبدى الانسان رضوخيا ازاء قوى الكون الكلية الحضور . وهذا أمر مرده الى الدفاع الذاتي ضد القلق والخواء والكاووس ، أو التخالط الكوني والفوضى . وفي الحق أن شعور الانسان بالصغار والدونية امام الكون لا يخفي وراءه سوى قلق مبعثه هشاشة الجزئيات وتناهيها وارتجافها في حضرة اللامتناهي الساحق . وهنا ينقلب الشيء الى نقيضه ، أعني أن القلق يتحول الى استتباب وركون ، الى طمانينة قارة . ولهذا كانت غاية الثقافة السامية كلها انتاج « النفس المطمئنة ... الراضية المرضيّة » . فبينما تحرض الثقافة الهندية أتباعها على الانتحار وتعده قمة القداسة ، وبينما تسجل معدلات الانتحار في الثقافة الفاوستية (الاورو ـ امركية) أعلى نسبة في العالم ، فان الانسان العربي يبدو أكثر اطمئنانا من اي انسان آخر .

ولعل من الواضح للمطلعين على التراث العربي أن ثقافات منطقتنا كانت تتجه شطر النفس المطمئنة عبر خطوتين متنظمتين ومتنامتين ، أولاهما عقدة الذنب والاحتراس من الولوغ فيه وثانيتهما التكفير عن الاثم بكل الوسائل الممكنة .

فمنذ أقدم العصور والثقافة السامية تفرز في الافراد شعورا بالاثم ، وهذا قلق يحتاج الى دفاع فولاذي ، والا فان القوى النفسية التدميرية ، سوف تتفاقم الى حد يعسر ضبطه . ولهذا أرى ان شدة الجنوح نحو الانضباط البقري تخفي وراءها شدة التحرق بالذنب ، أو قلق الاثم . ولقد أجادت اللغة العربية في التعبير عن درجة الاقلاق التي يحملها الذنب او الاثم الى النفس . فالذنب ذنب يطارد المذنب طوال حياته كما يلتصق الذنب بالحيوان منذ ولادته حتى مماته . والاثم ـ وهو قرين الاسم ـ سمة تلتصق بالآثم طوال عمره كما يلتصق الاسم بصاحبه ويدل عليه ، وكما يلتصق الوسم بالحيوان الذي كوي بميسم حديدي محمّى .

ان نظرية المرض النفسي ، وهي ما يتقوّم على فقه الذنب وفاعليته اللاشعورية ، قد سبق للرسول أن لخصها ـ على عادة العرب ـ بكلمة مقتضبة تدلل على انه خبر خبير بالبعد المرضي للاثم ، وذلك حين قال : « اجتنبوا كبائر الإثم » . ولست أظنه يريد ذلك الاجتناب لان تلك الكبائر سوف تنال عقابها في الآخرة وحسب ، بل لانها تجعل

الاثم يعيش مونه في الدنيا ، قبل كل شيء . انه يريد تخليص الناس من سياط الاثم عبر تحاشيه . ولقد عبّر احد صحابته عن هذا الفهم العميق لفاعلية الذنب اللاشعورية بقوله : « الاثم حزّاز القلوب » ، اي ما يحزها كما تحز السكين اللحم . ويروى هذا القول رواية أخرى اليك نصها : « الاثم حواز القلوب » ، أي ما يحوزها أو يهيمن عليها بحيث تمتلىء من النفس ويغدو جلادها الداخلي عبر التبكيت والندم . وهنا يتبدى البعد الدنيوي لفقه الذنب بوضوح .

والحقيقة أن الشرائع السامية تمتاز بقسوة عجيبة في عقابها للمذنبين ، اذا استثنينا المسيح الذي يقبل الخطاة والاثمين ، والذي يغفر الذنب بالاعتراف ، وذلك وفقاً لمبدأ فحواه : من كان منكم بلا خطيئة فليرجمها بحجر . وهذا يعني اننا جميعا آثمون . فالمسيحية تتأسس على فلسفة الخطيئة والذنب ، وإن كانت تمثل التسامح تجاه الخطاة.

وفي مصر القديمة كان الموت حرقاً عقاب الخيانة الزوجية . وتنص الفقرة التاسعة والعشرون بعد المائة من شريعة حمورابي على ان الزاني والزانية يخضعان للموت غرقاً في ماء النهر . والاحراق والإغراق ، أو النار والماء ، هما افضل المطهرات من التلوث والدنس . والملحوظ في أريافنا اليوم أن النساء المنتحرات إنما ينتحرن حرقاً بالدرجة الاولى ، وذلك — ربما — لشدة فاعلية عقدة الذنب اللاشعورية في نفوسهن .

إن شريعة حمورابي تعاقب بالموت لاسباب لا تعد في الكبائر البتة . وهي لا تتسم بالمنطق في بعض الاحيان ، فالرجل الذي يزني بابنته ينفى (الفقرة ١٥٤) ، أما الذي يزني بزوجة ابنه فيرمى به في النهر (الفقرة ١٥٥) ، مع ان العكس هو الاصوب ، وان كان العقل السليم يرفض عقوبة الاعدام في الحالين . وان اتهمت امرأة بالزنا دون دليل قاطع فان عليها ان ترمي بنفسها في النهر ، إذا رغب زوجها في ذلك (الفقرة ١٣٢) ، وهذا يعني أن بامكان أي زوج أن يقتل زوجته بطريقة لا يعاقب عليها القانون .

ولا تقل شريعة الآشوريين قسوة عن شريعة البابليين . بيد أن ثقافة منطقتنا إذ تفرز الاثم قبل حدوثه ، فان من شانها ان تنشط الرجفة المذنبة بعد حدوث الذنب ، وبذلك تنفي النفس المطمئنة من أعماق الروح . فماذا تراها تفعل كي تجتنب مثل هذا الحال . إنها تفرز في الوقت نفسه آلية دفاعية جبارة ، وتلك هي آلية التطهر ، الذي يتم عبر العديد من الطقوس والشعائر الدينية ، واهمها الصلاة والحج والاضحية . بل لقد كان الاغتسال (والوضوء من بين اشكاله) واحداً من

بين اهم اليات التطهر . قال هيرودت : « حين يكون البابلي قد ضاجع زوجته فإنه يجلس على البخور ليبخر نفسه ، ومعه زوجته تجلس قبالته وتفعل الشيء عينه ، وعند الفجر يغتسلان . وقبل اغتسالهما لا يمكنهما ان يلمسا أياً من آنية المنزل . وهم بهذا يشبهون العرب » . إذن كل ممارسته جنسية ، حتى ولو بين زوج وزوجته ، كانت تعد رجساً او دنساً في نظر الثقافة السامية ، وذلك لانها تذكر بخطيئة آدم الاولى . ولكن الشاهد هنا ان هذه الثقافة ادركت الماء بوصفه قوة نافية للاثم ، وان هذا الادراك كان سارى المفعول عند العرب منذ أيام هيرودت ، او قبلها . فاستعمال الماء في التطهر آلية دفاعية من شانها ان تخفض المنسوب الدرامي في النفس وأن تفضي الى الطمانينة .

وكان من جراء الاعتقاد بان الانسان آثم لا محالة ان افرزت الانسانية شعيرة الاضحية البشرية ، وهي آلية لتطهير الجماعة ـ عبر نحر الفرد ـ من عقدة الذنب . وقد عبّرت في ثقافتنا عن هذا النوع من القربان حالتان مشهورتان : التضحية باسماعيل الذي افتدي بكبش سمين كاشارة الى الغاء الفدوى البشرية ، والتضحية بالمسيح الذي رفض الفدوى بقوله : « اريد رحمة لا ذبيحة » ، وذلك ليمثل عودة الى ما قبل اسماعيل ، أعني الى ما قبل الفدو الحيواني . وربما لم يكن ثمة شيء في المسيحية يشد اتباعها اليها اكثر من مقولة الفدو ، فهنا يموت البطل في التراجيديا القربانية بالنيابة عن المؤمنين ، وذلك لكي يريحهم من شدة ضغط الاثم على نفوسهم ، تماما كما يموت البطل في التراجيديا المسرحية نيابة عن المشاهدين وجزاء له على ذنب اقترفه ، ذنب يود جميع الحاضرين أن يقترفوه . وهنا بالضبط نملك ان نفسر غياب المسرح عن ثقافة عمرها ستون قرناً أو يزيد .

رابعــاً ـ النفس المطمئنة وتطوير العلوم

لقد سبق لي ان اشرت الى ما فحواه ان ثقافتنا ، في جوهرها ثقافة موت ، اعني انها تتاسس على شدة الاحساس بالموت بحيث يتمكن هذا الاحساس من التحكم بجذور النفس او اعماقها . والحقيقة ان شدة الشعور بالاثم ذو صلة وثيقة بشدة الشعور بالموت ، اعني أن كلا منهما يرفد الآخر ويعززه .

ولئن تاملنا العلوم الاربعة التي طورتها مصر الفرعونية لوجدناها كلها ، أو بعضها ، على الاقل ، تصدر عن حس الموت . فالكيمياء لتحنيط الموتى ، والطب لمعالجة المرضى ، والهندسة لبناء معبد الله وقبر فرعون ، والفلك لعبادة النور ، نقيض الظلام المتحكم « بمملكة الغرب » ، أو مملكة الموت .

وهنا اعلك الذهاب الى ما فحواه ان الثقافة التي تستهدف انتاج النفس المطمئنة كمثل اعلى لها ، تضعه دوما نصب عينيها ، ليس في ميسورها ان تطور العلم والفكر الى امدائها القصوى ، وذلك لان الوعي قلق بالضرورة . فلقد أصاب شبنغلر حين نعت الثقافة الغربية الحديثة بانها ثقافة « فاوستية » ، نسبة الى فاوست الذي راهن الشيطان على انه يقبل الاعدام حين يحيي الهنيهة الهاربة لانها « جد جميلة » . وهذا يعني أن انسان تلك الثقافة ظما ابدي ونزوع الى مطلق سرمدي لا ينجز لانه ينجز على الدوام . انه ارتحال نحو آفاق تواظب على ديمومة عذريتها وتثابر على الافتضاض في كل آنة . مثل هذا التقلقل الحاضر دوماً هو ما يملك ان يطور العلوم الى امدائها القصوى . أما الثقافة التي لا غاية لها قبل انتاج النفس المطمئنة ، فان كل ما فيها سوف يخضع للانقطاع .

لقد اصطدم المشروع الامبراطوري العربي في الغرب ، في فرنسا ، بالجدار البربري الجرماني فانقطع ، واصطدم في الشرق بالثقافتين الكبريين ، الهندية والصينية ، فما كان الا أن توقف عند حدودهما .

لقد ظل علم النفس (لدى الصوفية بخاصة) ضبابي الهوية عاجزاً عن أن يتحول الى علم ، وذلك لان معرفة النفس صدمة تكسر الجمجمة وتقلقل النفس المطمئنة الباحثة عن الرضا والهناءة . فكلنا نعرف اوديب فقد فقأ عينيه حين فهم نفسه . اما فقه اللغة فقد تجمد بعد ابن فارس وابن جني ، تماما عند نقطة لا تبدأ القفزة الاّ معها . وتجمد النقد الادبي بعد عبد القاهر الجورجاني ، وبالضبط بعدما فتح هذا الجهبذ امام النقد آفاقا لا تخوم لها . وتاخر علم الاجتماع في الظهور ، مع أن النمو الهائل للمدن العربية ، والانتشار الواسع لحركة التجارة ، يؤهلان ارضية موضوعية خصيبة لظهوره المبكر . والاغرب من ذلك ان هذا العلم قد بدأ مع ابن خلدون وانقطع بموت مؤسسه نفسه . ولم تعش عقلانية ابن رشد الا في السوربون ، اما عندنا فقد احرقت مؤلفات الرجل وزج به في السجن . إن ثقافة الموت تحارب الفلسفة حرباً شعواء .

ومما هو اكثر استهجانا ذلك التقدم المبكر الذي أحرزه علم الكيمياء بظهور ابن حيان في القرن الثاني الهجري ، ثم توقفت المنطقة عن افراز أي كيميائي آخر يمكن ان يكون ندا لابن حيان وان يتابع جهوده الجلى . لقد عرّف ابن حيان الكيمياء بانها « اعطاء المواد أصباغا لم تكن لها من قبل » . وذلك هو احدث فهم ممكن لهذا العلم . ومع ذلك فإنه لم يُحرز اي تقدم بعد ابن حيان . ويصدق الذهب عينه على ابن الهيثم الذي لم يرثه احد ابتغاء تطوير الهندسة والفيزياء .

ما سر هـذا كلـه ؟

انه النزوع نحو الطمانينة التي لا تعدو كونها موتا ، أو سكونا على الاقل . ان الصخب هو وحده الحياة الذي يبني ويدمر ، وحده الذي يطور ويدفع الى الامام . ففي ثقافة شعارها « القناعة كنز لا يفنى » سوف يتعذر على العلوم أن تبلغ امداءها القصوى ، وسوف تخضع للانقطاع المحتوم . وذلك لان نزعة الاطمئنان سوف ترغم العقل على افراز الكوابح الضابطة ، وكل كبح توقف ، بلا ريب .

ولعل قليلا من المقارنة بين ثقافتنا والثقافة الفاوستية سوف يكشف لنا عن سلبيات الثقافة العربية ويبين مواطن نقصها .

وليكن مثالنا الاول أزمة الشك واليقين التي عاشها الغزالي بطريقة درامية . هذه الازمة ، عوضا عن ان تدفع بالعقل صوب المنهج المنطقي والبحث في معايير اليقين والمعرفة ، لم تكن لها من تاثيرات سوى اندفاع الغزالي نحو التصوف ابتغاء تلقي اليقين من مصادر غيبية عن طريق « الاعواض » التي يتعذر ، بل يستحيل ، ان تحتـوي هويـة اليقين الموضوعي . والاسوأ من ذلك انها ـ اعني ازمة اليقين ـ قد حتمت على الغزالي ان يقف في وجه الفلسفة والعقلانية . لم يتورع الغزالي عن دحض الفلسفة وتسفيه العقل . ولعل هذا أن يكون موتا صريحا ، وقوفا في وجه الحياة . ان ثقافة الموت لا يسعها أن تطور شيئا أكثر من الشعر والصوفية ، اذ هذان الابقاعان الاكثر تواترا في تاريخ الثقافة العربية .

لهذا أطلك الذهاب الى أن الغزالي لم يمارس على كل من ديكارت وسبينوزا وكانت سوى دور المحرّض ، لا دور المعلم . فلقد دفعت أزمة اليقين بديكارت نحـو البحث في المنهـج المنطقي ، ورسخت في كانت ميله نحو نقد العقل .

أما مثالنا الثاني فليكن مدرسة وحدة الوجود العربية (وهي مدرسة صوفيـة قادها محي الدين بن عربي) ومدرسة وحدة الوجود الاوربية . لقد رأى نيتشه أن أصالة هيغل تكمن بالدرجة الاولى في أنه اكتشف وحدة الوجود والوهيته . ومع أنني لست هنا في مضمار تبيان آثار العرب على أوروبا ، فانني لا يساورني ادنى ريب في ان هيغل كان مطلعا علـى الفكر الصوفي أيما اطلاع ، بل هو قد كان يهضم افكار محي الدين بن العربي ، علـى وجه الحصر . وهذا يعني أن هيغل لم يكن مكتشف وحدة الوجود ، كما زعم نيتشه ، ولو كان هذا الاخير مطلعا على الصوفية العربية لما كان قد ارتكب هذه الغلطة .

وأيا ما كان الشان ، فان محور مدرسة وحدة الوجود العربية فهو هذا : « ما ثمة غير الله»، أما محور وحدة الوجود الاوربية فهو هذا : ثالمة غير العقل ؛ أو على حد عبارة هيغل نفسه : « كل ما هو واقعي عقلاني ، وكل ما هو عقلاني واقعي » . العقل ، إذن ، قطب الثقافة الفاوستية ، ثقافة الحياة والعلم والعمل ، ثقافة امتصاص كل آنة ثم اطراحها سعيا وراء الآنة الاكثر بكارة . اما ثقافة الموت والحب والامومة ، ثقافة الرضوخ أمام الكون ، ثقافة الشعر والتصوف ، فقطبها امون . ان ثقافة هذا شانها لايسعها اطلاقا الا أن تفرز الشعراء والصوفيين بالدرجة الاولى . أما الفلاسفة فلا يمكنهم الا أن يكونوا صوفيين اذا أرادوا أن لايخرجوا عن المألوف . ولهذا كان ابن سينا ، « الشيخ الرئيس »، صوفيا ولهذا أيضا رفض ابن رشد . وللسبب عينه لم يستطع ابن خلدون ، أكبر الواقعيين العرب ، الا أن يتهجم على الفلسفة .

ومع أن مدرسة وحدة الوجود العربية قد ادركت بوضوح أن الانسان في ارتقاء دائم ، وأن العالم حي كله ، بل ان « العالم في الترقي » ، على حد عبارة الجيلي في الانسان الكامل (ص ٣٠) ، مع ذلك فان الصوفيين لم يصلوا اطلاقا الى تطوير أي منهج جدلي في المنطق ، وما ذاك الا لان العقل سفيه في نظرهم . ان كلمة الجيلي هذه هي عين كلمة هيغل : « التاريخ نمو مفهوم الحرية » . فمع أن كلا المبدأين كفيل بتطوير منهج جدلي ، فان الصوفي ظل سادرا في مناخ « الاعواض » ومناخ المقامات والأحوال . والفرق بين الاثنين هو الموقف المتخذ من الحياة والموت .

لقد مثلت وحدة الوجود العربية عودة خفية الى الرحم ، مثلت حالة اتحاد الجنين بالام ، مثلت طفولة لا تريد أن تنضج . وهذا الجنين الذي لا يريد ان يولد ، والذي لا يعكس الا حالة موت ، يقابله في النظرية الصوفية اختلاط الانا بالوجود . ولهذا فان كلا من ابن العربي والجيلي قد عرضا عقدة أوديب من غير تسمية لها . يقول الجيلي في الجزء الثاني من كتابه الفذ ، « الانسان الكامل » (ص ١٨) : « اجتمعت بالامهات اللاتي ولدتني وخطبتها لانكحها فانكحتني » . ومع انه يريد رمزا معينا من وراء هذه الاخيولة ، فانه في التحليل الاخير لا يتحدث الا عن عقدة أوديب .

لقد صرح بعض المتصوفة ، وعلى التحديد بعض تلامذة ابن العربي ، باباحة المحارم ، ولو على استحياء . وبذلك مثلوا عودة الى الكاووس (الفوضى أو الاختلاط اللاامتمايز) ، هذا الكاووس الذي بذل العقل البشري جهودا جبارة ابتغاء قتله واحلال النظام ، او

الناموس ، في محله . ولعل التعبير الاول لانتصار النظام هو تحريم المحارم ، تلك الظاهرة التي اعلن كلود ليفي شتراوس عجز العقل عن تبين دوافعها ، مع ان هذا الامر واضح جلي ، في نظري ، اذ النتائج هي الدوافع بام عينها ، أعني رغبة الانسان في الانتصار على الفوضى المتخالطة المطلقة ، واحلال البنية ، او العلائق ، في مكان التسيب . « أولم ير الذين كفروا أن السموات والارض كانت رتقا ففتقناهما ... » .

أما وحدة الوجود الاوروبية فقد وقفت من الطبيعة موقف حياد ، وقالت بموضوعية الخارج والاستقلالية عن الوعي . ان مثل هذا الجنوح نحو الانفصال عن الرحم ، عن الطبيعة ، لا بد له من ان يمجد العقل بوصفه اداة لاستيعاب ما ليس في العقل سلفا ، أو بصورةقبلية. وبهـذا الانفصال ، هـذه الموضوعية ، استطاع هيغل ان يقود مدرسـة وحدة الوجود الاوروبية بفحولة افتراعية لم يسبق لها مثيل في تاريخ الفلسفة كله . لقد جاءت هذه المدرسة تعبيرا عن الفاوستية النزاعة نحو افتضاض حجب الملكوت وامتلاك سلسلة لا متناهية من الآنات المتجددة الدائمة البكارة . بينما لم تعبر مدرسة وحدة الوجود في ثقافتنا الا عن النزوع نحو الطمأنينة المستتبة . الا انها المريمية او الايزيسية او العشتارية ، أعني طمس الفسحة التي يمكنها ان تفصل العقل عن مجال نشاطه .

وليكن علم النفس مثالنا الثالث .

لقد ظل علم النفس الظاهري الذي أسسه ابن حزم الاندلسي ، وطوره ابن الجوزي وابن القيم وسواهما ، ظل مسطحا فقيرا الى الكثافة ، محتاجا الى المصطلح ، الذي لايمكن لعلم أن يتعمق من دونه . ولم تقبض مدرسة ابن حزم ،حتى في اطوارها العليا (عند ابن الجوزي ، مثلا) الا على الانا الاجوف ، الانا الشبحي الخاوي ، وذلك لانها لم تنزع نحو تحليل الشعور تحليلا علميا ، ولانها لم تتكامل بجوانية الصوفيين وبمقولة « الباطن » الفنية ، هذه المقولة التي اراها اشمل واعمق من مقولة « اللاشعور » الاوروبية ، وان كانت اقل منها فاعلية في مضمار علم النفس العلاجي أو المرضي (باثولوجيا) . ان مقتل الخط الظاهري في علم النفس العربي يكمن في ان هذا الخط لم يقف من الجنسانية موقفا محايدا ، بل جابهها بالدحض السلفي والقمع الاخلاقي الرامي الى انتاج الطمأنينة ، ظنا من قادة هذا الخط ان الكبت هو المولد الاكبر للطمأنينة ، مع انه في الحقيقة المولد الاول للاضطراب ، على حد مذهب علم النفس الاوروبي . ولهذا كان اعظم الكتب النفسية لهذه المدرسة الظاهرية يحمل عنوان « ذم الهوى » ، الامر الذي يؤكد اللاموضوعية منذ البداية .

اما علم النفس الصوفي ، الذي يتفق مع الخط الظاهري في وجوب استتباب الطمانينة ، فقد جاء اغنى من ذلك الخط المعارض له . والغريب في هؤلاء الصوفيين الشديدي النزوع نحو الهدوء في افكارهم ، انهم يملكون نفوسا قلقة بشكل عجيب ، والحلاج اوضح مثال على ما اقول ، وكذلك السهروردي الشهيد وابن سبعين ، وهم من ماتوا هدرا بطريقة مسرحية تراجيدية . فبقدر ما يبدي الصوفي من نزوع نحو الطمانينة والهدوء فانه يبدي مـن الاضطراب والقلق . وهنا يتبدى الشيء في عجزه عن التخلص من فرقه ، اعني في التحامه بنقيضه .

ومهما يكن امرهم فقد استطاعوا أن يؤسسوا علم النفس بمعناه الحديث تقريبا ، ولكنهم ظلوا عند عتبة التاسيس لم يتجاوزوها . فقد اعلن الغزالي أن الحقيقة ليست الا «فقه النفس» . اما ابن العربي فقد جاء بتفسير للكون والسلوك مبني على الجنسانية بكل صراحة ، وذلك في الجزء الاول من الفتوحات المكية ، التي ظهرت قبل فرويد ، او « تفسير الاحلام » ، بسبعة قرون تقريبا .

ولقد استطاعت الصوفيـة ان تطور نظريـة في « تكامـل النفس » قبل كـارل غوستاف يونغ بالف سنة او يزيد . وقد بلغت هذه النظرية ذروتها في « الانسان الكامل » للجيلي ، الذي توفي قبل ولادة يونغ بخمسمائة سنة . ومع ان يونغ هذا يمكن وصفه بانه صوفي بوضوح ، ومع أنه مدين للصوفية ، لا بمقولة التكامل وحدها ، بل وفي فهمه الميتافيزيقي لنواة النفس ورموزها ، فانه قد تجاوز الصوفيين بمقولة « اللاشعور الجمعي » ، التـي وان كنت اراها ما تزال منقوصة ومبتسرة في شكلها الراهن ، قد مثلت برهة التخطي بالنسبة الى مقولة « الباطن » الصوفيـة ، وما ذاك الا لانها اقدر على تفسير الرموز النفسية واكثر فاعلية في مضمار فهم البعد المرضي للانسان .

والغريب أن يونغ هذا (وهو عندي اكبر من فرويد بكثير ، ربما لصوفيته ، اعني لتعامله مع أسرار النفس وحجبها وغرائبها وأمراضها الاكثر تعقيدا) ، الغريب في أمره انه صرح بحسن معرفته للقرآن ، ولكنه لم يصرح قط باي استفادة من تراث الحلاج وابن عربي والجيلي ، بوجه خاص ، مع انه شديد الشبه بهم الى حد ملموس . والجدير بالذكر أن المستشرق الفرنسي ماسينيون ، المعاصر ليونغ ، قد ألف في الحلاج كتابا شديد الضخامة ونشره في مطالع القرن العشرين ، وربما قبـل انفصال يونغ عن فرويد عام ١٩١٣ . كما أن ماسينيون قد نشر كتاب « الطواسين » للحلاج ، في الفترة عينها تقريبا .

وقد بحث المستشرقون الالمان (وهم من يتقن يونغ السويسري لغتهم ، التي هي لغته الوطنية في الوقت نفسه) ، بحثوا في نظرية الانسان الكامل لدى الصوفية ـ وهي أساس فهم يونغ للنفس ـ وبينوا جهود الجيلي ، بوجه خاص . ولا يمكن اطلاقا أن لا يكون يونغ الصوفي الروح بعيدا عن هذه الدراسات كلها .

فمع أننا لسنا في مضمار تبيان أثر العرب في علم النفس الاوروبي فانه لا بأس هنا من الاشارة الى أن أثر العرب في هذا المجال كان أعمق من أثرهم في مضمار الفلسفة . اذ لا يمكن للمطلع على تراث يونغ وتراث الصوفيين أن يصدق بأن مدرسة يونغ قد تشكلت بمعزل عن مدرسة محي الدين بن العربي . فعملية التفريد التي تقع في لباب العلاج اليونغي ، هي الاسم الآخر لعملية ارتقاء المريد الصوفي على يد شيخه القطب ، اذ العمليتان تبتغيان « كمال النفس » ، هذه الموضوعة التي بحثها بالتفصيل كل من الصوفيين واليونغيين . ويقول الجيلي في « الانسان الكامل » : « الكعبة عبارة عن الذات، ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية » . ويذهب يونغ هذا المذهب في مضمار تفسيره لرمزية الكعبة والحجر الاسود .

ومع ذلك كله ، فان علم النفس في ثقافتنا ، سواء عند الظاهريين أو الصوفيين ، لم يملك أن يستقل عن الاخلاق والتصوف ، أي انه لم يستطع التحول الى علم ، أو الى منهج مستقل لمصطلحاته ومقولاته . فلقد عجز قادة الفكر المتعامل مع النفس عهد ذاك عن الوقوف على حيدة من الواقع والوجود ، هذه الحيدة الشارطة لكل علم متطور .

وقصارى القول إن الانقطاع كان المصير الواضح لايقاعات الثقافة العربية كافة . وما أعنيه بالضبط هو أن كل ايقاع ثقافي كان يبتر بترا قبل أن ينضج ، وربما تماما حين يوشك أن ينضج . ويبدو أن النزوع نحو الطمأنينة والسكينة (وهذا النزوع من علائم الموت) كان يتحكم بحركة الفكر والعلم ويحول دون اندفاعهما حتى أمدائهما القصوى ، لأن مثل ذلك الاندفاع أمر يرج السكينة البقرية المنضبطة والهادئة . وبهذا تتعرقل الحركة، وتستتب المحافظة الى حد كبير .

خامسا ـ وحدة الثقافة السامية

ما أبتغي التشديد عليه أن الثقافة السامية عبر القرون الستين الاخيرة ، أو قل حتى بدايات النهضة العربية الحديثة ، تشكل سلسلة واحدة تتوالد عبر الزمان وتتناسل . وعلى الرغم من الاختلاف الواضح بين الفن الفرعوني والفن البابلي ، وكذلك بين الثقافات السامية القديمة وبين الثقافة العربية القروسطية ، على الرغم من هذا كله ، فان ثقافة

منطقتنا توحدها كلها جملة من الخصائص والقسمات ، لعل أبرزها التعامل مع الوجود بوصفه السر المستغلق ، وكذلك عمق نظرتها الى الموت وتحسسه بافراط واضح .

ولقد اصاب توينبي حين ذهب الى ما فحواه أن الثقافتين الفارسية والعربية هما نتاج الثقافة السورية ، ولكنه اخطأ اذ استبعد مصر ، بل هو أخطأ كثيرا حين زعم أن المجتمع الفرعوني لايحق لاحد أن يزعم وراثته ، مع ان الثقافة العربية قد ورثت الكثير من عناصر الثقافة الفرعونية ، وهي عناصر مركزية بكل وضوح . لقد غاب عن ذهنه الحصيف أنه لم يكن من قبيل المصادفة الخالصة أن تنشأ الديانة اليهودية والديانة المسيحية في فلسطين ، همزة الوصل بين جناحي الثقافة السامية القديمة ، الجناح المصري والجناح السوري .

ويبدو أن رأي توينبي هذا كان مطروحا في وجه مواطنه ومعاصره اليوت سميث ، مؤسس المدرسة الانتشارية في الانسولوغيا الغربية ، وهي التي كانت أسرع مدارس الانسولوغيا انطفاء واقصرها عمرا ، والتي تبنت ما فحواه ان ثقافات العالم بأسره ، بما في ذلك الهند وأمريكا القديمة ، انما تنبع من مصر . ويكفي أن نعرف أن مصر تسمى « كمت » بالهيروغليفية ، وأن هذا الاسم هو أصل كلمة كيمياء ، العلم الموظف في خدمة التحنيط ، يكفي ان نعرف هذا لكي ندرك أهمية مصر في تاصيل الثقافة البشرية . أما بناء الهرم في مطالع الالف الثالث قبل المسيح فدليل حاسم على اصالة علوم الرياضيات في ذلك القطر ، وكذلك على تقدم العمارة يوم كانت البشرية كلها (ما عدا جنوب العراق) تجهل الهندسة المعمارية الراقية . أما علم الفلك فقد تأسس في مصر وتطور ، وذلك بحكم عبادة النور التي تقع في مركز الديانة الفرعونية . ومع ان عبادة النور اوغل في الزمن من العصر الهرمي العظيم ، العصر الذهبي للثقافة الفرعونية ، فان في الممكن الذهاب الى أن مصر قد تركت آثارا واضحة على أديان النور في العالم القديم .

ومما يمكن التوكيد عليه كذلك أن الثقافتين العظيمتين اللتين نشأتا على هامش المجال السامي ، أعني الثقافة الهلينية والفارسية ، لم يكن ليتيسر لهما الارتقاء الذي أحرزتاه لولا تحاورهما الطويل مع الثقافة السامية الموغلة في القدم . ففي يقيني أن كل ثقافة لم تزدهر في الالف الثالث قبل المسيح انما هي ثقافة طارئة على التاريخ ، ولا بد بالضرورة من أن تكون قد خضعت للمؤثرات السامية ، ولا سيما المؤثرات الفرعونية ، اذ لم تكشف لنا الحفريات بعد عن أي ازدهار حضاري في العالم ارتقى خارج المجال السامي في إبان الألف الثالث قبل المسيح ، أو في نصفه الاول ، على الاقل .

ليس مما هو عديم الدلالة ان رواد العقل اليوناني قد تتلمذوا في مصر ، وخاصة صولون وفيثاغورس وافلاطون . وليس صدفة ان تسمى مدينة طيبة الاغريقية باسم طيبة المصرية ، وان يقدس امحوتب ، المهندس الذي بنى اول هرم ، ان يقدس في اليونان بعد ما سمي هرمس المثلث الحكمة . كما ان اسطورة قدموس الذي علم اليونانيين العمارة والزراعة تفصح عن معنى واضح تمام الوضوح . اما اسطورة زيوس ، رب الارباب الاغارقة ، وخاطف أوروبا ابنة ملك صيدا ، فلها دلالة صريحة على المعنى نفسه . اذن ، قد لا اجافي الحقيقة اذا ما ذهبت الى ان هيلاس ، فتى الغرب المدلل ، قد نشا وترعرع في كنفنا .

اما ديانة النور الفارسية ، ديانة المجوس ، وديانة الصابئة ، فهي ديانة مصرية وبابلية بكل وضوح . دعنا نستمع الى هذه الجملة من كتاب « الابستاق » او « الافستا » ، انجيل زرادشت ، وهو الكتاب الذي ظهر في إبان الانحطاط السامي ، اعني الالف الاول قبل المسيح : « ان إله الخير لم يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقا مباشرا ، بل خلقه من خلال الكلمة المباشرة » .

هنا نواجه مقولة « الكلمة الإلهية » التي تعلم جيدا ان اقدم اثر بشري يحتويها هو نصوص الاهرام التي ترقى الى اوائل الالف الثالث قبل الميلاد ، اذ الاشياء الخيرة هي « كلمة الله » في المتقد الفرعوني . يقول الإله اتوم في متون الاهرام : « انا الكلمة العظمى . » وفي نصوص الكفن التي ترقى الى الدولة الوسطى يقول امون : « أنا الكلمة التي لن تعدم » . ويقول كذلك : « أنا خالق الكلمة » . ثم يقول ايضا : « جاءت الكلمة الى الوجود » . وفي كتاب الموتى الذي يرقى الى الدولة الفرعونية الحديثة جاء ما نصه ان « ملايين الكائنات في فم الله » . إن العالم تحكمه الافكار ، التي هي الفاظ الله ، وهذا يعني ان « الكلمة » عقل العالم ، الشيء الذي يذكر بفلسفة هيقل ، وكذلك بفلسفة عصر الانوار الاوروبي . والجدير بالذكر ان هذه الفكرة تواكب المجتمع المصري في عصوره الثلاثة .

إن وجود إلهين ، احدهما للخير وثانيهما للشر (وهذا هو لب المعتقد المجوسي) ، وكذلك اصطراع هذين الإلهين الدائم ، كما هو الشان لدى زردشت ، ووجوب مساعدة البشر لإله الخير ضد إله الشر ، الامر الذي يشدد عليه كتاب الإبستاق المجوسي ، كل هذا يقع في لباب المعتقد الفرعوني . إن الصراع بين أوزاريس ، إله الخصوبة ، وبين أخيه

ست ، إله الصحراء والموت ، كان ينظر اليه صراحة بوصفه صراعا بين إله الخير وإله الشر .

ولعل منشان هـذا كله ان يأتي مصداقا ودعما للفلاح المصري حين يقول : « مصر أم الدنيا » .

وأيا ما كان الشأن ، فقد احتدم العراك بعد انتشار الاسلام بين الثقافة العربية التي انتصرت جيوشها المسلحة في المشرق والمغرب ، وهي ثقافة الإله المجرد المنزه ، وبين ثقافة الكلمة والنور الموروثة عن قدمـاء الساميين . وكنتيجة لحوار هاتين الثقافتين المتمايزتين بعض الشيء ، وذلك بحكم عامل التطور ، فقد نشأت ثقافة أخرى ادعوها الثقافة الثالثة . وقد عبرت هذه الثقافة عن نفسها على مستويين ، احدهما سياسي يمثله القرامطة والفاطميون ، وثانيهما فكري يمثله إخوان الصفا والمتصوفة ، وغير ذلك من الحركات الفكرية .

إذن ، رفضت الثقافة السامية القديمة ان تستسلم امام ثقافة العرب المستجدة ، بل هي اصرت على ان تلتفم في داخل هـذه الثقافة الوافدة من الحجاز . ولهـذا نلاحظ ان الفاطميين قد احلوا فاطمة محل ايزيس او عشتار . وفي تصوري أن الانتصار الباهر الذي أحرزته الحركة الفاطمية قـد اسهم فيـه أمر هام خلاصته اخـذ عبادة الام في الحسبان . إذ يبدو ان منطقتنا يعسر عليها ان تدين للاب وحده ، وذلك لأن ثقافة الموت لا تملك الا ان تمجد الام ، رمز الولادة او الحياة وتشخيص مملكة الرحم الهائلة . فمما قد لا يعدم الدلالة الفصيحة ان يقتل زهاء اربعمائة فارس من اجل السيطرة على رسن الجمل الذي تركبه عائشة ، على الرغم من إخراج الجمل الى خارج المعركة لا يحسمها، لان عائشة لم تكن فقط القائدة الفعليـة لجيشهـا ، وهو الجيش الذي ينظمه ويديره طلحة والزبير .

إن الثقافة الثالثة حين ارادت ان تتولف من الثقافتين المتعارضتين ، الثقافة السامية القديمة والثقافة العربية الجديدة ، انما مثلت برهة الوساطة الكبرى ، أو برهة التصالح والتسوية . فكان الحلاج محاولة للتوسط بين الاسلام والمسيحية ، وكـان السهروردي الشهيد ، أعجوبة التصوف ، وسيطا بين الثقافة العربية والثقافة الفارسية ، أو بين الاسلام وأديان النور . ثم جاء ابن العربي ، هذا (الإفتراع) الفحل لابكار الصور والافكار ، محاولة للتوسط بين الثقافة العربية والثقافات البشرية قاطبة .

بيد أن الثقافة العربية قد أصرت على تسفيه كل محاولة للتسويه ، وعلى رفض الثقافة الثالثة جملة وتفصيلا ، وعلى دحض أية مصالحة أيا كانت . ولكن اخفاق هذه الحركات النزاعة نحو الوساطة ، وكذلك تدمير بغداد وسقوط قرطبة ، الجناحين الخافقين للثقافة العربية ، هو في نظري العامل الاساسي في انحطاط العرب . فلو نجحت الثقافة الثالثة لما انقطع الفكر العربي على هذا النحو المبتور . ولكن ثقافة الموت لا بد لها من التوقف قبل الاكتمال . إذ ليس اللافت للانتباه ان الثقافة العربية قد أوهنها الانحطاط ، وهو سنة الاشياء طرا ، بل المؤسف حقا هو انها بترت قبل ان يكتمل نموها .

لقد بطشت المنطقة بالمتصوفة ، وهم المحاولة الاكثر اصالة في مضمار تجديد ثقافتنا وتطويرها . ولكن ، لماذا كان ذلك ؟ أليس لان كل تجديد من شانه ان يرج السكينة والنفس المطمئنة ؟ ان منطقتنا لاتحترم الشخصيات التيتبدي أي قلق ملحوظ .ولهذاعاش المتنبي حياته مرفوضا من الناس . وربما قتل المتنبي لكي يتخلص الناس من قلقه . ولعل المعري قد أدرك ازورار الناس عن الشخصية القلقة فاعتكف في بيته سجينا لا يغادره. ومهما يكن الامر ، فان التباين القائم بين الثقافة السامية القديمة والثقافة العربية في القرون الوسطى لا يمكن تفسيره الا بالتطور ، أعني بتباين الازمنة واختلاف العصور . وفي ظني ان دراسة لثقافتنا دراسة راسية أو نسقية يمكنها أن تبين نمو هذه الثقافة وتطورها ، وأن ترد كل تباين جوهري الى عامل الحركة والتحول ، ابتداء من العصر الهرمي وانتهاء بعصر النهضة الراهن . غير أن مثل هذه الدراسة لا يقتعها الا مجلد ضخم .

ولكن العجب العجاب كامن في حقيقة فحواها أننا ــ على الرغم من وحدتنا الثقافية ــ نعيش تجزئة سياسية تشمل معظم مراحل تاريخنا الممتد فوق ستين قرنا من الزمان ، ولعله اطول تاريخ على الاطلاق . فالوحدة السياسية هي عقدة العقد في منطقتنا المصابة بلعنة التجزئة والانتماء القطري منذ القدم . وما من امة في التاريخ السامي القديم ــ باستثناء آشور ــ قد بذلت اي جهد يذكر ابتغاء توحيد المنطقة الممتدة بين جبال زاغروس شرقا والصحراء الليبية غربا .

من سنن التاريخ أن تتصف كل قوة بالنزوع نحو السيطرة ، ولكن هذا القانون لا ينطبق البتة على القوة المصرية التي كان يهابها العالم المتحضر كله ، إذ لم يفكر الفراعنة إبان الدولة القديمة والدولة الوسطى (وهذه هي عصور الازدهار الفرعوني) لم يفكروا بضم أية أراض أجنبية الى مصر . ولو فكر الفرعون في ارضاخ العالم السوري الممتد

بين الدجلة ـ والبحر المتوسط ، لما استطاع هذا العالم ان يدافع عن نفسه أبدا ، وذلك لان مصر كانت تملك يومذاك أكبر جيش على الارض كلها ، إذ بلغ الجيش المصري في إبان الازدهار زهاء ستمائة وخمسين ألف جندي ، كما تراوح عدد سكان مصر بين عشرة ملايين واثني عشر مليونا . واكتفى الفراعنة بعد طرد الهكسوس من مصر باحتلال جنوب الشام حتى مشارف حمص لتكون جبهة دفاعية عن وادي النيل .

وكانت التجربة الوحيدة التي بذلها الساميون القدامى في مضمار توحيد المجال السامي هي التجربة الآشورية . وبودي أن ألفت الانتباه الى اهمية هذه التجربة التي ينبغي على المنظرين العرب أن يدرسوها بمقلة نجلاء .

يعرف المؤرخون أن المزاج الحربي الآشوري والنزعة العسكرية الآشورية لم يكن لها مثيل في العالم السامي القديم كله . والحقيقة أن الهجمة الآشورية الرابعة قد استطاعت أن تخضع مصر والعالم السوري برمته . غير ان هذا التوحيد لم يتم الا عبر تدمير المدن السورية والمصرية كافة باستثناء صور والقدس . والاهم من ذلك أن هذه الوحدة لم تستتب على الاطلاق ، إذ اضطر الآشوريون أن يفتحوا مصر خمس مرات في غضون فترة لا تزيد عن اثني عشر سنة تمتد بين عامي ٦٧٥ ـ ٦٦٣ ق.م . إن المصري لم يكن يحتمل اطلاقا أن يرى على أرضه أي غرباء .

وأخيرا اضطر آشوربا نيبال أن يسلم بضياع مصر . غير أن الاخطر من ذلك ان اتحد جنوب العراق بزعامة بابل ليقاتل ضد الشمال ، فكانت الطامة الكبرى التي انتهت بخراب آشور خرابا نهائيا لم تقم من بعده حتى اليوم ، وذلك عام ٦١٠ ق.م . أما ايثار المدن السورية والمصرية لخرابها على الرضوخ لآشور فينبغي ان يكون لديهمعنىخطير .

لقد جاهدت آشور في اندفاعتها الحربية الرابعة جهادا لم يسبقه مثيل في التاريخ السامي، واستمر هذا الجهاد زهاء قرنين ونيف ، ولكنه لم يفض الى غير الكارثة وتثبيت التجزئة . والحقيقة ان العسكرية الآشورية قد حكمت على نفسها بالاخفاق يوم دمرت معبد الإله مردوخ في القرن الرابع عشر قبل الميلاد . لقد كان الإله مردوخ أرقى آلهة الساميين القدامى ، اذ هو إله المدينة والسلطة السياسية المنظمة ، وإله المشاريع الزراعية والتعدين والحرف اليدوية ، الشيء الذي يعني انه أعلى من آلهة النور وآلهة الخصوبة . وبايجاز، انه إله العمل والقانون والحضارة . فلقد اخطا هيغل حين ظن ان اليونان هي التي طورت آلهة المدينة . لقد سبقتها بابل الى ذلك باكثر من الف سنة .

لو استطاعت العسكرية الآشورية المنهجية ان تتمثل الإله ميردوخ لأضافت الى حركتها الوحدوية بعدا ثقافيا ، ولكانت فرصة نجاحها اكبر بكثير . غير ان الثقافة الآرامية قد غزت نينوى – عاصمة آشور – نفسها ، وبذلك دللت منهجية انضباط الآشوريين على قحطها وعجزها حتى عن متابعة القتال . فما لم يكن الجندي اداة في يد المثقف – تماما كما كان في ابان الازدهار العربي – فإن النتيجة ستكون وبالا على اطراف الصراع كلها .

والحقيقة ان الوحدة القومية للمجال السامي او العربي لم تقم في أي يوم من الايام على الاطلاق . فالوحدة الوحيدة التي نبعت من داخل المجال السامي ، اعني الوحدة التي انجزها العرب المسلمون ، لم تكن قومية ابدا ، بل لم تكن للدولة القومية اية صورة واضحة في خيال العرب الذين كانوا يتبنون مقولة الدولة الامية ، او العالمية ، التي تضم شعوبا متباينة الاجناس واللغات . ولما كان الاسكندر المكدوني اول من ناضل في سبيل الدولة الامية فقد اضفت عليه الثقافة العربية شيئا من القداسة ، مع انه في واقع الحال قد حمل الكثير من الدمار الى الكثير من المدن . بل لقد سبق لمصر ان توجت هذا الفاتح في معبد الشمس بوصفه ابنا للإله رع .

لماذا لم تقم الوحدة السامية قديما ؟ ولماذا تفتت امبراطورية العرب بسرعة ؟ هل اسهمت التباينات الثقافية واللغوية في تفتيت امبراطورية العرب ؟ امن الممكن ان تكتشف اية علاقة بين التجزئة الاقليمية بوصفها تفسخا وبين الموت بوصفه تفسخا هو الآخر ؟ هل تعجز ثقافة الموت عن ترسيخ الدولة القومية الواسعة والثابتة ؟ ثم لماذا اخفقت امية الصوفيين، اولئك الباحثين عن القواسم المشتركة بين الثقافات المتباينة ؟

هذه الاسئلة كلها اتركها مفتوحة للنقاش .

سادسا – خاتمة

واليوم ، ونحن نعيش في مناخ النثالة والتهجين حتى هيمن اللون الخلاسي على الفاظنا وملابسنا ومنازلنا ، يتساءل العقل عن مصير الثقافة العربية ، او عن مصير تراث مبثوث في ثلاثة ملايين مخطوطة . اليوم ، وقد اصبحنا مستهلكين اخساء لثقافة الاغيار ، بل نثالة مرشوقة على ارصفة التاريخ ، يمكن للعربي ان يتساءل عما اذا كان في ميسوره ان يلقح تراثه تلقيحا خلاقا بالتيارات الثقافية الاجنبية الوافدة من شتى اقطار الارض . ايسعنا

ان نبحث عن القواسم المشتركة بين الثقافات العالمية كيما نطور ثقافة جديدة تعيد صياغة العقل العربي وتجدد شبابه ، تماما كما حاول قادة الثقافة الثالثة في القرون الوسطى ؟ ثم ، الايمكن احياء الجوانب المشرقة في التراث وتحديثها ؟

لعل اكبر حقيقة موضوعية يتوجب علينا ادراكها هي هذه : اننا نعيش استرخاء زنيما على فراش الاغيار ، مغموسين في برهة مخنثة قابلة لكل تلقيح . وهذا ضياع مؤكد ، لان علينا ان نتحكم بحركة التلقيح بحيث تخدم اهدافا محددة سلفا ، وبحيث تفضي الى مصير نريده، لا الى مصير يراد لنا . وستظل حركتنا عشوائية مالم نضبط هذه الحركة بالاغراض الواضحة في الاذهان .

ان التعصب ضد الثقافات الاجنبية المعاصرة ، وهي ثقافات عالية ، بلاريب ، لايمكن أن يكون في صالحنا ، لان طب ابن سينا لايسعه أن يجدي كثيرا في علاج السرطان ، وهندسة ابن الهيثم لاتملك أن تبني العمارة الحديثة المناسبة للتفجرات السكانية . ومن جهة اخرى أدى اهمال التراث عارا وتنكرا للون المحلي ، للخصوصية التي هي قدر كل امة ، بل هو عقوق لن يفضي الى غير الانتحال ، فالخادمة التي تلبس ثياب سيدتها يمكن كشفها ببساطة.

ولهذا اراني اتساءل عما اذا كان في الممكن تطوير الموسيقى العربية المعاصرة انطلاقا من موسيقى المعابد الفرعونية والبابلية ، ومن موسيقى العرب (بغداد وقرطبة) ، وكذلك من الالحان الشعبية ، الريفية والرعوية . والرقص ، اما يسعنا تطويره ابتداء من رقص المعابد والقصور الاندلسية والعباسية ، وكذلك ابتداء من الرقص الشعبي . هل يجب أن نرث رقصة السماح وان نبقيها كما هي ؟ اما يمكن ان تتحرك لكي تصير مالم تصره بعد ؟ ثم لماذا اهمل المسرحيون العرب حتى الآن مجموعة من الشخصيات التراجيدية المنقطعة النظير في تاريخ البشرية ؟ فلئن كانت الشخصية التراجيدية في اوروبا تعاش على خشبة المسرح وحسب ، فان التراجيديا عندنا تعاش في الجهاز النفساني لمجموعة واسعة من الافراد : الحسين ، الحلاج ، المتنبي ، السهروردي ، ابن العربي ، ابن سبعين ، الشلمغاني ... الخ . ان ازمة الحرية والتمرد التي عاشها الحسين والسهروردي والمتنبي ومن قبلهم طرفة وامرؤ القيس ، هي عين ازمة الحرية والتمرد التي تعاش في العصر الراهن . ولهذا السبب نفسه يخطىء من يظن ان تلك الشخصيات الاشكالية المازومة لاتصلح مادة لمسرح يعالج قضايانا الراهنة . أليس من العار ان لاتعرض مسرحية عظيمة واحد في مهرجان للمسرح العربي ، لمسرح الشعوب العربية التي لم أعد اعرف عددها .

ثم ماذا عن علوم اللغة والنقد الادبي والفلسفة وعلم النفس ؟ ان هذه الايقاعات الثقافية الاربعة تملك ارضية خصيبة في التراث . وهنا يمكنني أن الفت الانتباه الى أهمية علم النفس بخاصة ، اذ في الممكن أن نطور هذا العلم تطويرا ممتازا بالانطلاق من التراث الصوفي على وجه الحصر . وفي تصوري أن في ميسورنا تطوير نظرية كارل غوستاف يونغ التي ظلت مبتسرة بعد وفاته ، وذلك لانها أهملت مقولة الروح أو « القلب » وفقا لفهمها الصوفي .

ان في وسعنا أن نفعل الكثير ، وان من العار علينا ان لم نفعل اكثر مما فعلنا . فلقد آن لنا أن نرسخ حس الحياة بدلا من حس الموت .

صور الوطنية

حافظ الجمالي

أولئك الذين عاشوا أيام الانتداب الفرنسي على سورية ولبنان ، أو الانتداب البريطاني على فلسطين والعراق ، كانوا يعرفون بسهولة اين تكون الوطنية ، واين تكون الخيانة . كانت القضية سهلة جداً .

فاذا كنت في صف الفرنسيين أو البريطانيين ، فأنت غير وطني (ان لم أقل موصوفاً بالخيانة) ، واذا كنت في صف الوطنيين ضد الانتداب ، أو الاستعمار ، أو التبعية ، فأنت بالتأكيد وطني .

ولكن عندما ذهب الاستعمار والانتداب ، ورحلت جيوشه المحتلة ، ونالت البلاد استقلالها ، وأصبحت نظرياً ، حرة الارادة . فان الوطنية عندئذ تتغير صورة ، لا جوهراً ، ويصبح التعبير عنها موضع تساؤل كبير .

وهنا لابد من ايضاح بسيط ، نفرق فيه بين الوطنية كشعور داخلي ، وبين الوطنية كتعبير خارجي ، يتجلى في السلوك والعمل والمواقف .

وعلى عكس الكثيرين من الناس ، وبصورة خاصة على عكس بعض المثقفين ، الذين لا تمتلىء قلوبهم غبطة ، ولا تنشرح صدورهم ، ولا تكون أيامهم أعياداً ، ولا يذوقون معنى الفرح ، لا عندما يجدون وسيلة ما ، مهما تكن ، لاتهام هذا الانسان أو ذاك بالخيانة ، أو باللاوطنية ، فانا

أعتقد ان الوطنية ، كعاطفة ، وتعلق بالوطن ، وحب له ، وحرص عليه ، وفرح لفرحه ، والم لالمه ... اقول ان هـذا النوع النفسي من الوطنية عاطفة سائدة ، عامة ، منتشرة جدا ، واكثر بكثير مما يتصوَّر المتشائمون . والحقيقة انها كذلك ، لانهـا هي الاسهـل ، والاقرب منالا ، والالصق بالقلب ، والاعلق بالروح والفؤاد ، والعاطفة ، والعقل . وما اسهل ان يحب الانسان بلاده . وان يحب مواطنيه ، وان يحرص عليهم ، ويتمنى لهم الخير ، ويفرح لفرحهم ويبتئس لبؤسهم . بل ما أسهل كذلك ان يحب الانسان الخير للناس جميعا ، دون استثناء .

اما ان تنقلب الآية ، ويكره جده ومواطنيه ويكره بعدهم الناس جميعا . فذلك امر صعب جدا . بل لنقل ان هذا حالة مرضية لا شك ان وراءها عقدة نفسية ، ما من احد غير المحللين النفسيين ، بقادر على معرفتها .

اما الصورة الاخرى ، للخيانة الصريحة ، فهي ان تكره بلدك ، وتحب البلد الاجنبي ، وتفضل مصلحة هذا الاخير ، على مصلحة بلدك . وتضع نفسك في خدمة الاجنبي ضد بلدك . وتصبح هذه الصورةغريبة جدا ، عجيبة عجيبة ، عندما يكون وطنك الذي تكرهه فقيراً ، بائسا ، تتقاذفه الاخطار ، وتتعاوره النكبات ، ويكون البلد الاجنبي الذي تحبه هو الاغنى ، والاسعد ، والاقوى ، والاطول باعاً ، والقادر على التحكم في مصيره ومصيرك ، ومصير العالم كله احيانا ، لا في مصيرك وحده .

■ ■ ■

وفي عشرات المرات ، لا مرة واحدة ، لاحظت أن سائقي السيارات — وهم في بلادنا ، على ما نعرف ، لا يعرفون من السيارة شيئًا اكثر مما يعرفون الضغط بقدمهم على « المزوّد بالبنزين » — لاحظت ان هؤلاء يضغطون على « الكابح » باكبر قوة ممكنة ، ليتفادوا دعس قطة او كلب او عصفور او طائر . ومع اني ارى احيانا بعض هذه الحيوانات مدعوسا على قارعة الطريق ، فاكاد اجزم انه ما من مرة رات عيناي سائقا لا يحاول تفادي هذا الحادث بما يستطيع من القوة والحيلة ، كان الحياة ، اي حياة ، هي في ذاتها مقدسة ، بغض النظر عن اي خوف من المجتمع الذي يعاقب،

ولا شك ، على ايذاء حياة الافراد ، ولكنه لا يعاقب ، في بلادنا ، على الاقل ، على قتل الحيوان . ان هذا الحيوان مجهول الاب والام والاسرة وليس من حوله أقرباء ذوو شأن يدافعون عنه ، او يلومون على قتله . ولكن الفطرة البشرية تأبى تلقائيا ، اتيان مثل هذا الأذى .

ويلاحظ كل الناس انه ما من انسان يشهد في الطريق خصومة بين رجلين ، الا ويحاول التدخل فيها ، ليضع لها حداً ، ويصلح بين المتخاصمين . بل ما أكثر ما نرى انفسنا مدفوعين تلقائيا للوقوف بجانب الضعيف ضد القوي ، من دون ان نعرف ابدا ، لماذا يعدو القوي على الضعيف ، أفي حق ، ام في غير حق. واظن ان عدوان القوي على الضعيف، حتى في الحق ، ليس مما يريح ضمائرنا ، او يتركها هادئة . ولهذا نحاول ان نجد طريقة سليمة ما ، لاصلاح ذات البين ، ورد الحقوق الى اصحابها، بطريقة اخرى ، غير العدوان ، على كل حال .

اما ذاك الذي يشهد الشجار قائما بين شخصين او اكثر ، ويتابع طريقه بهدوء ، كانما هو لم ير شيئا ، فذلك عندي اعجوبة اخلاقية ، لا اقول انها غير موجودة ، او لا تلاحظ . ولكن اقول مع ذلك انها اعجوبة نادرة الوقوع .

وأوضح صورة لسلوك الانسان في هذا الموضوع ، هي سلوكه تجاه كبير يعتدي على صغير . فأي كبير ، لا على التعيين ، ومهما كان لونه ، وأهله وماله ، بل اي قوي ، من اي نوع كان ، ومهما تكن الجهة التي ينتمي اليها ، وسواء أكانت شعبية أم رسمية ، اقول : اي كبير يعتدي على صغير ، حتى ولو كان الكبير هو الاب ، والصغير هو الابن ، واي قوي يعتدي على الضعيف حتى ولو كان الضعيف هو الظالم ، والقوي هو المظلوم ، سيقابل دوماً من الآخرين ، بالاستهجان بصورة تلقائية ، لا اثر فيها لأية محاكمة اخلاقية ، وبغض النظر عن اية ثقافة ، ولن يقابل بالاستهجان وحده ، بل بالتدخل الفعلي ايضا .

وعندما نلاحظ في مسرحية الاقنعة (١) كيف تتعاون الأم الساقطة وابناؤها على ضرب ابيهم « انيس » المسكين . وتمر الجارة عرضاً ، دون ان تعرف من الامر شيئاً ، وتؤاجر في الضرب هي الاخرى ، ويسالها انيس : لمَ تشارك هي في الاذى ، وتجيب : « نحن عندما تقع الواقعة ، لا نسال. نهجم ، نضرب اولا ثم نسأل عما يحدث » .

فاننا نلاحظ في هذا المشهد صورة هزلية ، ولكنها عميقة ، عمق منقطع النظير ، لا تخفى ، احالاته الاجتماعية الاقل براءة بكثير من فعل تلك الجارة العجوز ، على من يعيش في هذه الدنيا .

■ ■ ■

ولئن ذكرت هذه الملاحظات المالوفة جداً ، فلكي اقول : ان الوطنية التي تأبى على الناس ان يكونوا في صف الامم القوية ، ضد امتهم الضعيفة ، ولا سيما اذا كانت تلك الامم القوية ، عدوانية النزوع ، ليست « مجرّد وطنية » ، لولاها لما وجد هذا الاباء ، بل هي ، قبل ذلك ، رد فعل طبيعي من الناس جميعا لا من ابناء الامة الضعيفة وحدها ، الذين يضيفون الى هذا الرد دعما آخر يتلقونه من عاطفتهم الوطنية . وهنا أيضا نجد هذه الوطنية سهلة جدا وواضحة جدا ، لا تثير اي إشكال .

لكن الاشكال الحقيقي يبدأ في مجال آخر . فلقد مرت سورية في حياتها بعد الاستقلال ، بتجارب سياسية كثيرة ، بالقياس الى عمرها في الاستقلال . وفي كل هذه التجارب ، كان من الواجب ــ ولو ان هذا قلما وقع ــ أن يتساءل الانسان عن سلامة الموقف السياسي بين عامي ٩٤٦ ــ ٩٤٩ ، كما لو انهم ساعدوا بصورة او بأخرى على حدوث اول انقلاب عرفته سورية . وكان شأن هذا الانقلاب ان كبتت الحريات ، وقمعت الديمقراطية ، وزوّرت الانتخابات ، وحيل بين البرلمان وبين

(١) الاقنعة . علي عقلة عرسان . مسرحية . من منشورات اتحاد الكتاب ١٩٧٩

مناقشة اتفاقية التابلاين ، ووقعت هذه مباشرة ، على الرغم من ان المعارضة كانت شديدة ضدها .... والآن ، وطبعا بعد فوات الآوان ، يمكن ان يتساءل الانسان : ترى المثل هـذا شاركنـا في تأزيم الموقف السياسي ، ورحبنا بالانقلاب ؟ ام اننا كنا نتوقع ان تأتينا ارادة الطاغية بخير عميم شاء الحظ ان يَضن علينا به ؟

ولن نمضي هنا في تعداد الاوضاع الاخرى التي كان فيها على الافراد كافراد ، وعلى التنظيمات السياسية ، نفسها ، ان تتخذ موقفا ما ، لدى قيام كل وضع سياسي جديد . فهي معروفة ، واكثر من معروفة .

ولئن كان من المبالغة ان نقول : ان احدا لم يفكر في موقفه العفوي ، سواء اكان معارضة ام تأييدا ، فاننا نزعم على كل حال ، ان هذا التفكير الجاد في الموقف المتخذ ، لم يكن كبيرا ، ولا مفرطا ، فيما أعلم . وابسط برهان على ذلك اننا حتى في المواقف الاخطر من هذه ، والمصيرية الطابع ، نتخذ ما نتخذه من مواقف سياسية ، ايجابية او سلبية ، دونكبير تساؤل عن قيمة هذا الموقف ، من الوجهة الوطنية والاخلاقية ، ولولا ان هـذه العفوية هي الغالبة على سلوكنا الخاص والعام ، لاتقينا اخطارا كبيرة وقعنا فيها ، او لكانت اقل خطورة مما نجد فيه انفسنا اليوم .

ومهما يكن الامر ، فان من المؤكد ان طبيعة الموقف السياسي الذي نتخذه ، والذي يمكن ان يكون وطنيا او غير وطني ، لا طبقا للنتائج التي يؤدي اليها فحسب ، بل طبقا للشعور العفوي الذي يقودنا اليه ، يحتم علينا ان نعترف بوجود تباين واضح بين الوطنية العفوية ، او النفسية وبين الوطنية الموضوعية ، ان لم يكن دوما ، ففي المواقف المعقدة على كل حال. ومن المؤسف ان الاوضاع العربية تشكو اكثر ما تشكو من فرط التعقيد ، لا من فرط البساطة . وعلى ذلك فان الحدس الوطني او العاطفة الوطنية المباشرة ، ليسا بكافيين مطلقا للقول : ان مواقفنا الوطنية المتخذة على هذا الاساس ، ستكون دوما سليمة ، او موازية لبطانتها النفسية .

ولا نضرب هنا الا بعض الامثلة : اولها التنازع بين الليبرالية ، وبين النظام الدكتاتوري ، ولا سيما ذاك الذي يسمى باسم دكتاتورية البروليتاريا .

وبطبيعة الحال ، فان الشعور الوطني الطبيعي او الحدسي يدفعنا الى ان لا نفرق بين المواطن والمواطن في التمتع بحق الحرية . وما دامت الحرية طموحا طبيعيا لدى كل انسان ، وما دام الاصل ان يتمتع كل المواطنين بحقوق واحدة ، فلا مجال إذن ، في هذا الموضوع ، للتفريق بين الحاكم والمحكوم ، فيتمتع الاول بكل الحرية ، ويحرم الثاني من كل حرية ، تماما كما لا يجوز ان نفرق بين المواطنين في الثروة ، فنمتع الاقلية بأكبر الثروة ، والاكثرية بأضيق الثروة ، ونخص الاولى بأكبر النعم ، ونصب على الثانية اكبر النقم . الا ان العقائديين يحرجوننا اشد الاحراج ، ويقولون : انـه لا سبيل الى الاشتراكيـة الا عـن طريق دكتاتوريـة البرولتياريا . أي لا سبيل الى التساوي في الشروط الاقتصادية ، مالم تجرد الطبقة المحكومة من كل الحرية ، أو من اكثر الحرية . وعندئذ يصبح من الواجب لسلامة الموقف الوطني ان نهزأ بالحرية، وبالديمقراطية، ونسخر من الانتخابات الحرة ، والصحافة الحرة ، او حرية الاعلام ، بحجة انها جميعا تؤدي الى البورجوازية . وبتعبير آخر : إن المواطن مخيّر بين النظام البورجوازي وبين الاشتراكية . وما دامت المصالحة مستحيلة بـين الامرين ، فلك ان تختـار إن هـذا الطرف او ذاك . فاذا اخترت الحرية (التي يسرعون طبعا الى القول ، انها ستكون دوما حرية زائفة) ، فأنت إذن رجعي . وما هي الا خطوة واحدة حتى تكون خائنا ، أو غير وطني على الاقل . واذا اخترت الاشتراكية على حساب الحرية ، فأنت تقدمي ، وبالتالي فأنت وطني حتما .

ويفكر الانسان قليلا ، ويتأمل انظمة هذا العالم ، فلا يجد في ملاحظاته ، ان الدول البروجوازية بائسة الحياة ، ضعيفة البأس ، قليلة الرفاهية او تشكو بافراط من الذلة والمسكنة ، وتأتي الانتخابات بعد الانتخابات لتبقي على هذا النظام البورجوازي ، وتشد ازره ، حتى تضطر الآخذين بالانظمة الاشتراكية ، والداعين لهـا ، الى العدول عن الدكتاتورية ، والتوفيق بين الحرية وبين الاشتراكية . وما اسرع ما يتهمهم ارثوذكسيو

الاشتراكية بالانحراف عن المبادىء ، والتخلي عنها ، وخيانة الطبقة العاملة ... ويقوم التساؤل عندئذ ، قويا ، عنيفا : ترى اي صورة من صور هذه المواقف ، هو الاسلم وطنيا ، والاعود بالنتائج الطيبة ؟ ان من اكبر المآسي ان عمق التفكير هنا لا ينوب عن التجربة . فاذا اتخذنا الموقف المؤيد للحريـة ، او اتخذنا الموقف المباين ، والمؤيد للدكتاتوريـة ، لم نستطع سلفا ان نتنبأ بما ستكون عليه النتائج المقبلة لكل من الاختيارين. مرة اخرى ترتد الوطنية الى صورة ما من صـور الحدس . دون أن يعصمك حسن النية من اتهامات الاخرين باللاوطنية ، او بالخيانة .

والمثل الثاني الذي نضربه هو ذاك المتصل بتقسيم فلسطين . في تلك الايام ، اي في عام ١٩٤٧ على وجه الضبط ، كان كل قبول بالتقسيم يعتبر خيانة صريحة . ولكن تتابع الاحداث جعل هذه الوطنية القديمة شيئا فات أوانه ، وصرنا الى موقف نجد فيه أن امثل الحلول ، هـو ذاك الذي يعود بنا لا الى هذا التقسيم نفسه ، بل الى شيء قريب منـه بدرجة او بأخرى . وعلى الرغم من اننا لا نزعم ان رافضي مثل هـذه التسوية ، خونة بالمعنى الصحيح للكلمة ، الا ان الراي العام السائد يشعر بوضوح أن هذا الموقف على وطنيته التي لا غبار عليها يمثل طموحا مفرطا ، تصبح معه الوطنية صوفية خيالية ، اكثر منها معاناة حقيقية للواقع المشخص ، وبالتالي فانها تمثل ضربا من الوطنية المتصمة في مثلها ، والهاربة من المواجهة الجادة . وهكذا تلتبس المواقف الوطنية واللاوطنية ، ويصبح الفصل بين الصحيح فيها والزائف مسألة صعبة جدا ، يصعب حسمها .

وأما المثل الثالث فانه صورة من الوطنية لاغبار عليها ، من حيث المبدأ ، تتجلى في أن تريد لامتك ان تكون قوة كبرى . ومن لا يفرحه ان تكون امته كذلك ، لا سيما وأن هذه القوة الكبرى هي مجرّد قوة مادية ، بل هي حصيلة حضارية لمجموعة من الفضائل الاخلاقية ، والجهدين العقلي والجسمي . والانضباط والاجتماعي ، وصور أخرى من الثروة المادية .

ولكن التساؤل يثور مجرّدا : ترى هل يمكن لدولة تصبح قوية الى هذه الدرجة الا تغدو امبريالية ؟ وبتعبير آخر هل تفرض القوة نفسها كناظم للسلوك ، الاجتماعي والسياسي ، او انها تخضع للعقائدية السائدة ، فتكون تبعا لها ، اما امبريالية واما لا امبريالية ؟ فاذا كنت في نظام بورجوازي ، فانها تغدو امبريالية بالضرورة ، وان كنت في نظام اشتراكي بورجوازي ، فانها تغدو امبريالية بالضرورة ، وان كنت في نظام اشتراكي، فانها تغدو مسالمة جدا لا تناصر الا الحق وحده ، لا من وجهة نظر شعب واحد ، بل من وجهة نظر الوجدان الدولي ؟

ولقد طرحت هذا السؤال على سفيرين اجنبيين ، احدهما يمثل دولة بورجوازية ، والآخر يمثل دولة اشتراكية ، مرشحة دوما لان تكون دولة عظمى . اما جواب الاول ، فهو ان الدولة الشديدة البأس ، ستنقلب حكما الى امبريالية ، ولا يردعها عن ذلك الا تصادم المصالح مع قوى مثل قوتها . وأما جواب الثاني ، فقد قال : ان ماوتسي تونغ اشار مرات عديدة لا مرة واحدة ، الى انه ليس في نية الصين ان تصبح دولة عظمى ، حرصا على ان لا تطمعها قوتها ، فتصبح امبريالية . واضاف قائلا :

ان ماوتسي تونغ اشار مرة الى انه ان حدث ان اصبحت الصين دولـة عظمى ـ وبالتالي امبريالية بالضرورة (على ان نفهم من هذه الامبريالية قدرة الدولة على فرض ارادتها السياسية او الاقتصادية على دول اخرى، اضعف منها) فان من واجب الدول الاخرى في المنطقة ان تتحالف لاسقاط هذه الامبريالية . وعلى كل حال فانه ليس عبثاً ، بالمرة ، ان يعلن ماوتسي تونغ مرات كثيرة ان الصين لا تريد أن تصبح دولة عظمى . بحيث اصبح هذا الكلام جزءا من تراثه ، كما انه ليس عبثا ان ممثلي دولتين متناقضتي الانظمة يتشابهان في جوابهما عن السؤال الذي طرحته .

ومرة اخرى نكون امام سؤال جديد : ترى هل هي وطنية سليمة ان نريد لامتنا ان تكون قوة عظمى ، بحيث تهدد امن الامم المجاورة ، وتقضي على حريتها ، وتفرض عليها صورة الحياة التي تعيشها ؟ ومن جهة اخرى ، وبغض النظر عن هذا المحذور الاخلاقي المحض ، يمكن التساؤل : على

حساب مَن ، تصبح الدولة قوية جدا ؟ اعلى حساب نهب الآخرين ، والاستيلاء على ثرواتهم ، ام على حساب جهد المواطنين ، وانتاجهم ، وانتقاصه بالدرجة الكافية لحساب الدولة ، وكذلك ، وبالقدر نفسه ، انتقاص اجزاء هامة من حقهم الطبيعي في متع حياتية كثيرة ، كان يمكن ان يحصلوا عليها ، لو لم تفرض عليهم هذه الضريبة ؟

■ ■ ■

واذا كنا نقول هذا كله ، ونضرب هذه الامثلة فلا شك ان هدفنا الاول هو بيان الفرق بين الوطنية المفوية ،والوطنية التأملية ، وان ما يبدو لنا من بساطة هذا المفهوم ، والتصاقه بالعواطف الطبيعية ، يخفي الف التباس ، لا مجال فيه للانسجام بين الوطنية المفوية ، والوطنية الموضوعية . ولئن صح قول القائلين : عدو عاقل خير من صديق جاهل . فلا شك ان الوطنية الموضوعية ارقى في المرتبة بما لا يقاس ، من الوطنية الحدسية او العاطفية . ويكفي ان نقابل مثلا بين مدرسين احدهما متاجج الوطنية ، ضعيف في مادته وتدريسه . والآخر اجنبي ، وغير وطني ، ولكنه قوي في مادته ، حسن التدريس ، وان نلاحظ الاعود بينهما بالفائدة على الوطن ، أتراه الاول ، ام الثاني ؟ اولا يذكرنا هذا كله بقول فقهي مأثور خلاصته انه اذا خيّر المسلمون بين حاكم ضعيف ، ولكنه تقي ، وآخر قوي ، ولكنه فاسق ، فعليهم ان يختاروا الاخير ، لان تقوى الاول تبقى له ، وينعكس ضعفه على المسلمين ، على ان قوة الثاني هي التي ستكون قوة لشعبه ، ويبقى فسقه عليه ، يحمل هو وزره وحده ؟

■ ■ ■

غير ان ما اريد الوصول اليه من كل هذا الحديث ، هو تحديد مضمون الوطنية العربية في ايامنا هذه ، المفعمة بأخطار اسرائيل ، ومن وراء اسرائيل . والاحظ بسهولة ان ارقى وطنية هنا ، ليست هي التي ترفع اضخم الشعارات ، وهي ذاهلة في الوقت نفسه عن بذل الجهد المناسب لتحقيق اي جزء منها . فلئن صدقت النية في رفع الشعارات الضخمة ،

فان النكول عن القيام بالجهد الضروري لتحقيقها ، يحيلها الى وطنية جوفاء ، فارغة ، هذا ان لم تؤد الى اخطار كبيرة . وبالتالي فان الوطنية هنا واللاوطنية تصبحان كلمتين مترادفتين .

وما دامت قوة اسرائيل ومن وراءها هي الامر الواقع ، بالنسبة للعرب ، فان كل وطنية يجب ان تترجم نفسها بجهد منتج ، خصب ، عال ، يرقى بنفسه الى حيث يوازي جهد العدو وقوته . واي عامل يبذل جهدا اضافيا مقداره نصف ساعة في اليوم ، أرقى في الوطنية ، من اي زعيم سياسي ، يلقي بعبء حياته على الآخرين ، دون ان يقدم من الانتاج ما يوازيه ، على المستوى الذي هو فيــه .

وهكذا فان اي عربي اليوم مدعو بالضرورة ، للبرهان على وطنيته بشيء آخر غير الفرح باتهام الآخرين باللاوطنية ، وغير قتل الوقت في التافف ، والتألم ، والاحاديث الهازلة او غير الهازلة . ان خير وطنية اليوم ، هــي وطنيــة الانتــاج ، وملء الوقت بالعمــل والشعور باكبر العــار ، اذا لم يكن كل يوم من ايامنــا ، سبيلا الى الارتقــاء الى مستوى اعلى من الذي نحن فيه . وكلما استطعنا ان نختصر الزمن الفاصل بين حياتنــا المتخلفة ، وبين حياتنا المتحضرة المقبلة ، والموازية لحياة الذين كتب علينا ان نجابههم مجابهة ليس فيها الا موتنا او حياتهم ، او حياتنا وموتهم ، كنا اكثر وطنية موضوعية . وطبيعي ان العمل الجاد والانتاج المتصل ، واتقان الاداء والارتقــاء بمستوى الاختصاص ، هــي السبل الوحيــدة لاختصار هذا الزمن . وبهذا المعيار وحده ، نعتقد ان الحكم ممكن ، مبدئيا ، على وطنية الآخرين اولا وطنيتهم ، لا من الوجهة الذاتية ، بل من الوجهة الموضوعية . وبالمقابل كلما كان سلوكنا العفوي او المقصود يطيل هــذه الفترة ، او يمددهــا ، او يزيد من تكاليفها ، كانت «وطنيتنا الموضوعية » لا الذاتية موضوع شك كبير . وحقا انه ليمكن التساؤل :

ماذا يمكن ان تجدي علينا هذه الوطنية الذاتيــة ان لم تتجــل دوما في « انتاجية مرتفعة » ؟ اولا يكون انتاجها الموضوعي معادلا وموازيا لانتاج الخيانة ؟ وعلى سبيل المثال نذكر ، فقط ، ان الوطن العربي يستهلك

عشرين مليون طن من القمح في العام الواحد ، ولا ينتج منها الا عشرة فقط ، على ما جاء في كتاب الدكتور محمود عبد الفضيل عن « النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية » . ومن الواضح ان اي عمل فردي او جماعي او حكومي يخفف من هذه الحاجة ويقلل من استيرادها ، الى الحد الادنى ، او يعدمه تماما ، او يزيد الانتاج العام ، بحيث يفيض منه ما يمكن تصديره ، انما هو عمل وطني من الطراز الاول . وما درجاته المختلفة الا الدرجات الموازية لها في سلم الوطنية .

ولئن كنا نضرب هنا مثلا ماديا بحتا ، فليس معنى ذلك اننا لا نستطيع ضرب امثلة معنوية مقابلة . ولئن كان الانتاج الادبي العربي ادنى مستوى، بدرجة او بأخرى ، من الانتاج الادبي الغربي ، فلا ريب أن كل جهد للارتقاء بادبنا الى المستوى العالمي ، هو عمل وطني من الطراز الاول . وقد مثل ذلك في الانتاج العلمي والاداء التقني ، واية صورة اخرى من صور الانتاج .

■ ■ ■

وعلى ذلك فان الشعور الوطني عاطفة طبيعية سائدة بالجملة ، شائعة جدا ، حتى لكأنها العاطفة التي تربط الاب بأبنائه ، او الام بأولادها . وعبثا تكون الاراضي الوطنية جميلة ، او غير جميلة ، وافرة الخيرات ، أو قليلتها ، رائعة الربيع او جافته . فنحن نحبها على كل حال ، ونؤثرها بأجمل الحب . وكما أن الام تؤثر ابنها بأكبر الحب ، جميلا كان أو دميما وتزيد من حبها له ، كلما كانت الاخطار على حياته اكبر ، فكذلك هو الشأن في العاطفة الوطنية ، ولا فرق بين الامرين .

ومع ذلك فان العاطفة الوطنية تظل عاطفة محمودة على كل حال ، الا انها تفرغ مضمونها وتصبح كأنها غير موجودة عندما لا تتجلى موضوعيا في انتاجية ، تحرص دوما على أن تكون أكبر فأكبر . وعندما يمتلىء قلب الام بأكبر العواطف نحو ولدها الصغير المريض ، ثم لا تفعل شيئا لعلاجه من مرضه ، فمن الصعب ، موضوعيا ، أن نفرق بين نتائج حبها له

وكرهها له . ونظن ان شأن العاطفة الوطنية هو مثل هذا الشأن . فان لم تردف بالانتاجية المتزايدة ، والعمل الدائب ، والحرص المخلص على الارتقاء بالوطن ، على كل صعيد ، فانها هي واللاوطنية ، سواسية ، بالتأكيد .

غير ان هذا كله لا ينسينا مطلقا ان الوطنية في كثير من الاحيان تتجلى في مواقف ايجابية مع اشياء ، او اشخاص ، او اوضاع ، او مشاريع ، كما تتجلى في مواقف سلبية من ذلك كله . وهنا لا يكون من السهل ان تتطابق الوطنية الذاتية مع الوطنية الموضوعية . لان هذا التطابق لا ينكشف الا مع الايام . ذلك ان في كل موقف نوعا من المقامرة مع الزمن ، ولا يدري احد ما اذا كانت هذه المقامرة رابحة ام خاسرة . ولا كذلك تلك الوطنية المتجلية في تعزيز الانتاج القومي والفردي ، وتنمية ابعاد النفس الى اقصى ما تستطيع فهذه وحدها تظل هي السليمة ، النافعة ، المجدية .

ومن المأثور عن الرئيس عبد الناصر انه قال ذات يوم : « ان القائد ، او الزعيم ، لا يوضع دوما تجاه موقفين اثنين احدهما واضح في نتائجه السيئة ، والآخر واضح في نتائجه الحسنة ، فيختار الموقف الحسن ، ويترك السيء ، وانما يوضع بين خيارات تنطوي دوما على شيء من الخير وشيء من الشر ، دون أن تعرف نسبة كل منهما » . وبالتالي فان في كل اختيار مغامرة ، او مقامرة على المستقبل ، خطيرة النتائج .... ولئن صح هذا على المواقف الغامضة ، والملتبسة ، فانه لا ينطبق لا على الوطنية المنتجة ، ولا على الشروط الضرورية لرفع المواطن الى مرتبة المنتج العالي الكفاءة . وعندئذ يتضاءل الخطر في اختيار المواقف الملتبسة ، دون ان يزول نهائيا . ذلك ان الذخيرة المتجمعة للناس من فيض انتاجهم كافية ، او كثيرا ما تكفي لترميم الخسائر الناشئة عن سوء الاختيار . واذا كانت وطنية المواقف ، ملتبسة دوما ، ومتوقفة باستمرار على النتائج المتصلة بها في بعد زمني ما ، صغير أو كبير ، لا يمكن ان يخلو من مفاجآت ، قد تجعل ارقى المواقف الوطنية ، يحمل عار سوء التقدير ، فلا ريب ان وطنية

الانتاج ، ورفع الكفاءة ، وزيادة المحصول العلمي ، واغناء الطاقة الانسانية والمادية ، تظل دوما هي الوطنية الوحيدة ، الممكنة التحديد ، والسهلة على المعرفة . وما عدا ذلك فكله لبس وابهام .

■ ■ ■

ولئن انتهينا الى ان الارتقاء بالكفاءة الانسانية ، وما يقابلها بالضرورة من ارتقاء في الانتاج ، هو الوطنية من الطراز الاول ، فان ذلك لا يعني مطلقا أن هذا وحده يغنينا عن صور الوطنية الاخرى ، ولا سيما تلك التي تتجلى في مواقف معينة وخطيرة على المستوى الوطني . فالموقف مثلا من الولايات المتحدة ، والموقف من اسرائيل ، ومن يحالف اسرائيل او من وراءها في الداخل والخارج ، والموقف من الوحدة بين قطرين او اكثر ، او من الوحدة العربية جملة ، كل هذه ترغمنا على التعبير عن وطنيتنا بشكل ما ، قد يكون ارادة الحرب ، أو ارادة السلم ، بما ينطوي كل موقف من اخطار صغيرة او كبيرة . ولقد رأينا ان في كل موقف نوعا من المقامرة بالمستقبل ، او بالمقامرة فيه . وما دام المستقبل بعدا غامضا ، فان من الصعب في اي موقف فيه كل هذه المقامرة ان نطمئن الى التوافق والانسجام بين الوطنية النفسية والوطنية الموضوعية . فمن هو مثلا ذاك الذي يطمئن يوم طرح موضوع الوحدة بين سورية والعراق عام ١٩٤٩ على سبيل المثال ، الى ان رفض المشروع او قبوله هو الموقف الوطني السليم ، اي ذاك الذي تنسجم فيه المشاعر الوطنية الذاتية ، مع النتائج الموضوعية للرفض او للقبول ؟ وما دمنا لانعرف بالتأكيد ماذا ستكون نتيجة موقفنا في المستقبل، اهي خير ام شر ، فلا ريب ان المقامرة صعبة ، والمقامرة على المستقبل خطيرة . فكيف السبيل الى حل هذه المعضلة ، والاطمئنان الى الانسجام بين ما نريده للوطن من خير ، وما سيتحقق او لا يتحقق من هذا الخير في المستقبل ؟

ويقولون : ان من يشارك في الغرم يشارك في الغنم ايضا . ولما كانت نتائج مواقفنا لا تنعكس علينا وحدنا ، بل على الشعب بأسره ، او على مستقبل هذا الشعب بأسره ، فلا ريب أن حق تقرير الموقف انما يعود الى الشعب

وحده ، أن خيرا فخير وأن شرا فشر . ولذلك كان على القادة حيثما كانوا أن يدعوا الامر للشعب وحده ، ولا لشيء الا انه هو الذي سيتحمل غرم الموقف الخاطىء . أما التفرد باتخاذ القرار ، والنيابة عن كل الشعب فيه ، فذلك يعني منطقيا ان نحمّل « المتفرد » الذي حمل مسؤولية القرار الخاطىء ، عزم النتائج السلبية . ومن الواضح ان هذا المتفرد لا يستطيع ولا يملك ان يرد الحياة الى ارواح ازهقت ، أو يستعيد بمفرده ارضا احتلت ، أو يدفع ثمن الخسائر الكبيرة التي تحملها الشعب بسبب القرار الذي تفرد باتخاذه . وكما يقول الشاعر : والناس من يلق خيرا قائلون له ما يشتهي ولأم المخطىء الهبل . فاذا لم تكن هنالك من مشكلة في حالة النجاح ، فان المشكلة كبيرة جدا لدى الاخفاق . بل ان هنالك حالات لا يكون النجاح فيها ، ولو كان رائعا ، سببا للاعفاء من المسؤولية ، اذا اتخذ القرار بصورة شخصية . ونحن نذكر بهذه المناسبة مأساة امير هومبورغ هنريك فون كلايست (١٧٧٧ ـ ١٨١١) ، تلك المسرحية التي يخالف فيها فريدريك ، امير هومبورغ ، أو يتجاوز الاوامر المعطاة من القيادة ، ويهاجم السويديين ، على رأس فرقة الخيالة التابعة له ، قبل صدور الاوامر بذلك . وينجح الامير في تمزيق صفوف العدو ، وينتصر عليهم . لكن خاله ، رئيس الدولة ، والقائد الاعلى للجيش ، يأمر بمحاكمته ، وعقابه بالاعدام ، ليكون عبرة لكل من يتجاوز الاوامر الصادرة عن القيادة . وهنا نجد ان النجاح لا يعفي من التبعة ، فكيف اذا كان هنالك اخفاق ؟

لا لشيء اذن ، غير « خطورة » الاوضاع التي يعيشها الشعب العربي ـ اذا هي لم توصف بأكثر من هذا ـ كان يجب ويجب دوما أن يتحمل كامل مسؤوليته في حمل اعباء مصيره . وليست القضية كلها هي في اتخاذ قرار أو آخر ، ايجابي أو سلبي ، بعد اجتماع أو عدة اجتماعات . فهذه كلها أمور سهلة . أما تبعات القرار على المستوى الفردي والجمعي ، فهي الاكبر والاخطر . ولئن كان من السهل مثلا ان يعبّر الشعب عن ارادة الصمود والتصدي ، فان الاصعب من ذلك ، بقليل او كثير ، ان نقدم للصمود مادته وحاجته من جهدنا وتضحياتنا . ومن المؤكد انه قلما يقبل الانسان الجهد والتضحية ، اذا هو لم يشعر انه شارك في اتخاذ القرار .

والآن : من هو الشعب الذي له الحق في تقرير مصيره ؟ وفي حالة السلم مع اسرائيل مثلا ، هل يكفي — ولو في احسن الدرجات وافضل الاحتمالات — ان تكون اكثرية مصر مع رئيسها ، راضية عن السلم ، حتى يتقرر السلم ، بغض النظر عن ارادة الشعب العربي كله ؟ واقول هنا : لو ان خير هذا السلم وشره لا ينعكسان الا على شعب مصر وحده ، فان الامر لا غبار عليه . ولكن ما دام ذلك الخير او الشر ، سينعكس على الامة العربية كلها ، فكيف يجوز لاحد الاطراف ان ينفرد باتخاذ القرار ؟ وهب القضية كلها نهرا واحدا كالنيل يمر في اراضي بلاد كثيرة . فهل يجوز ان يتصرف بمياه هذا النهر طرف واحد من الاطراف ، دون مشورة الآخرين؟ ان من الواضح في هذه الحالة ، ان الشعب الذي له حق القرار ، ليس شعب منطقة واحدة ، بل شعوب كل المناطق ، فكيف اذا كانت القضية اكثر من نهر ، وكانت مصيرية غاية في المصيرية ؟ ان التصرف المنفرد لا يعني هنا الا دكتاتورية حاكم واحد ، على حكام كثيرين ، وحاكم اقليم معين على شعوب كل الاقاليم . فمن هو الذي اعطى حق الدكتاتورية في بلده وبلاد الآخرين معا ؟ (بغض النظر عن الامبريالية رقم ١) .

■ ■ ■

ليست الوطنية اذن مسالة سهلة ، ولا يكفي فيها ان تكون عاطفة عفوية ، ولا سلامة نية ، ولا مشاركة غنية في الانتاج القومي فحسب بل انها بالدرجة الاولى ، وفي كثير من الاحيان : موقف . وكلما كان الموقف اشد خطورة ، كان الرجوع في تقريره الى صاحب الحق فيه ، ضرورة اخلاقية ووطنية ، ما لم نشارك الله في علمه ، ونعرف المستقبل كله ، ونتخذ قراراتنا الصائبة دوما على اساس هذه المعرفة . وهنيئا لمن يملك كل هذه « العظمة » .

ان حياة الامة هي في تتابع حياة اجيالها . ولئن كانت اجيالنا منذ الف سنة وحتى الآن تفتخر بأجيالها الاولى ، الذين حملوا على اكتافهم مسؤولية مثلهم الاعلى ، ورفع رايته فوق كل راية ، فانه يجب الا ننسى انهم كانوا لا يزيدون عن ربع مليون نسمة في عهد النبي ، وان العرب

الخاضعين للحكم التركي عام ١٨٤٤ كانوا في حدود ٠٠٠ر٦٨٥ر٤ نسمة ، وان احصاء عام ١٩١٤ ، يعطينا عددا يساوي تقريبا ٠٠ر٦٧٥ر٥ نسمة هم كل سكان العراق والموصل وبغداد والبصرة وحلب ودير الزور وسورية وبيروت والقدس ولبنان ، وان العرب الآن اربوا في العدد على ١٥٠ مليون نسمة ، وان كل القرائن تدل على انهم سيبلغون ما بين ٢٦٠ — ٢٨٠ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ ، أي في اواخر هذا القرن . فهل كان من السهل على ربع مليون نسمة ان يصنعوا لنا كل ما نعرفه أو أكثر ما نفخر به من امجاد ، ويكون من الصعب على مئة وخمسين مليون نسمة أن يجابهوا الاخطار المحيقة بهم بنجاح ؟ وان يظلوا يتقلبون من عام الى عام بين الرجاء واليأس ، ولا يغلب آخر الامر الا اليأس ؟ وهل تعرى عرب اليوم من الوطنية ، ولم تعد هذه الا من خطر اعدائهم ؟ اظن ان المواطن العربي ، كفرد ، لا يفتقر لا الى الوطنية ولا الى العبقرية . ولكن القصة كلها هي في الايمان بمثل أعلى جديد ، يحمله قادة مخلصون له حقا .

واخيرا فاني اعبر عن قناعة ذاتية ، لا أخال ، آخر الامر ، الا انها قناعة كل الناس ، عندما أقول : انه قد ينقص شعبنا بعض الكفاءات ، وقد لا تكون أدوات العلم والتقنية ، كلهما ، جاهزة ، بين يديه . . . الا ان ما ينقصه ، ما أسهل ان يحصل عليه ، خلال عشر سنوات أو عشرين ، وبالتالي ما أسهل ان ينتصر على أعدائه ، حتى ولو لم يكن في الميدان ، الا سورية وحدها ، ولكن هذا يعني مشاركة كل فرد أو مواطن ، بانه في حالة حرب ، وان حقوقه وواجباته في الحياة السلمية ، غير حقوقه وواجباته في زمن الحرب. هنا يصح قول القائل: ان هذه المرحلة هي مرحلة الواجبات ، لا مرحلة المكافآت . ولكن على كل مواطن ، وعلى جميع المواطنين ، لا على هذه الفئة وحدها أو تلك منهم .

وزبدة القول : ان الوطنية النفسية ، غير الوطنية الموضوعية . وكثيرا ما يغلب العنصر النفسي على العنصر الموضوعي ، فلا تتجلى العاطفة في اي عمل مقابل لها ، كمن تدمع عيناه لرواية فقير ، ولكن يديه لا تمتدان الى

---

(١) انظر زين نور الدين زين — نشوء القومية العربية — طبع دار النهار بيروت .

جيبه لمساعدته . أمـا الوطنية الموضوعية فهي في الحرص على ارتقـاء الانسـان بكفايته ، وانتاجه ، يعني بذلك وطنه اكبر اغناء يستطيعه . وهذه وطنية صريحة لا مجال للشك فيها . غير ان الوطنية تتجلى كذلك في مواقف فيها دوما شيء من المقامرة على المستقبل المجهول الذي قد يلبي او لا يلبي توقعاتنا منه ، بحيث تنجح هذه أو تخفق . وما دامت فرص النجاح والاخفاق متوازية ومتوازنة ، فان من ضرورات العاطفة الوطنية الذاتية ان تنسجم مع طموح الاكثرية ، لتصبح موضوعية . دون أن يعني ذلك ان الاكثرية لا تخطىء ، وان الاقلية هي التي يكشف الزمن والتطور عن صواب رأيها . وبالتالي فانه متى تجلت العاطفة الوطنية في مواقف ، كانت نوعا مـن المقامرة ، ووجهات نظر ، ان رجحنا فيهـا جانب الاكثرية ، فلضرورات عملية ، لابد منها ، لا لاتهام وجهات نظر الاقلية .

وعندما تكون الوطنية مواقف تجاه الاحداث ، فان من الطبيعي جدا ان يكون صاحب القرار ، والمشارك الاول والاخير فيه ، هو الشعب الذي سيجني الغنم ، كما سيدفع الغرم . ولا مجال للتفرد « بوطنية ذاتيـة » تفرض اختياراتها على الآخرين ، وتحل محلهم ، لا لشيء الا لانها لن تدفع هي وحدها ثمن الغرم .

قيمة العقل عند الغزالي

تيسير شيخ الارض

تمهيد ـ موقف الغزالي من الفلسفة والعقل

عرف الغزالي بعداوته للفلسفة ، وحملته الشديدة عليها . ولكنه وهو بصدد الرد على الفلاسفة ، كان لا بد له من ان يتبنى اساليبهم بهذا الوجه او ذاك . وهذا ما جعل بعضهم يرى فيه متكلما من متكلمي الاسلام ، وجعل بعضهم الآخر يرى فيه فيلسوفا .

وهذا يعني ان الغزالي كان فيلسوفا فضلا عن كونه متكلما . ولكن ، اي نوع من الفلاسفة كان ؟ اذا انعمنا النظر في فلسفته قليلا ، وجدنا انه اتخذ الفلسفة سلاحا للدفاع عن الدين . وهذا واضح تماما ، اذا عرفنا ان علم الكلام هو في اصله نظرية في الدفاع عن العقيدة .

واذن ، فهو يريد هدم الفلسفة بأساليب الفلسفة ذاتها . ولكن الفلسفة قوية ؛ فهي متسلحة بالعقل . فهل بامكانه ان يهدم العقل ؟ واذا هو اراد ذلك ، فبأي شيء يهدمه ؟ كان لا بد له ، في سبيل بلوغ هدفه ، من ان يضع نظرية في العقل تحد من قيمته ، وتجعله معتمدا على الشرع ، كما سنرى .

وهكذا يمكننا ان نقول : إن الروح العامة التي سادت فلسفة الغزالي — ان صح ان نرى في مذهبه نوعا من الفلسفة — هي نفسها الروح التي سادت نظريته في العقل . فكما كان قصده الاول من فلسفته ، تهديم المذاهب الفلسفية المنافية للدين ، كذلك كان قصده من نظريته في العقل، الحد من قيمته ، التي كانت تلك المذاهب تعلي من شانها ، في سبيل الحاقه بالشرع ضمن حدود معينة . فكانه لمس انه لا يستطيع القضاء على ثقة الناس بتلك المذاهب الفلسفية ، الا اذا حد من ثقتهم بالعقل نفسه ، من حيث هو اداة تحصيل اليقين .

اما الطريقة التي يستخدمها في سبيل بلوغ غايته ، فهي ذات شعبتين : انه حينا يلجأ الى مبداي السببية وعدم التناقض ، ليرينا حاجتهما الى مدد من الله ؛ وهو حينا يلجا الى تحديد الطرائق العقلية ، ويرينا كيف تفضي الواحدة منها الى الاخرى ، بحيث تنتهي الاخيرة منها الى فراغ مريع ، لا بد لشرع الله ان ياتي ليملاه . حتى اذا تم له ذلك ، تركنا نعتقد ، ان العقل لا يصل الى اليقين ، الا ضمن دائرة ضيقة ، وانه بحاجة الى العون الإلهي ، ليفرق بين الخطا والصواب .

ولكي نبين ذلك بيانا واضحا ، لا بد لنا من قسمة موضوعنا الى ثلاثة اقسام ، نتكلم في اولهما على قيمة مبداي العقل : السببية وعدم التناقض؛ لكي ننتقل في ثانيهما الى الكلام على قيمة طرائق العقل : التمثيل والقياس والاستقراء . وبما ان قيمة العقل تنحصر في قيمة مبدايه وطرائقه ، فانه لا بد لنا من الانتقال ثالثا الى قيمة العقل ذاته .

١ — قيمة مبداي العقل

يعتمد العقل على مبداين اساسيين : مبدا عدم التناقض ومبدا السببية . وكلاهما في راي الغزالي يمكن الشك فيهما ، وبالتالي الشك في كل ما يبنى عليهما . فلنبدا ببيان ذلك بالاضافة الى مبدا عدم التناقض .

(١) مبدا عدم التناقض : مرت ازمة الشك عند الغزالي بثلاث مراحل : مرحلة الشك بالعقائد الموروثة ، ومرحلة الشك بالمحسوسات ، ومرحلة الشك بالمعقولات .

اما نقطة البداية في كل ذلك ، فكانت نهما جائعا الى المعرفة ، لازم الغزالي منذ راهق البلوغ قبل العشرين ، حتى انافت سنه على الخمسين ؛ وهو يقتحم لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور . واذا تساءلنا عن نوع المعارف التي كان يحصلها، وجدناها تحوي مـا هب ودب من مذاهب الباطنية والفلسفة والكلام والتصوف والزندقة ، كما ذكر لنا في كتابه « المنقذ من الضلال »(١) . وطبيعي جدا ، في من يريد ان يتعرف كل هذه الامور ، ان يجد فيها من الشتات والتناقض ، ما وجده الغزالي . وطبيعي حينذاك ان تنحل عنه رابطة التقليد ، وان تنكسر عليه العقائد الموروثة ؛ فيعتقد انها تلقينات لقنه اياها الوالدون والاستاذون(٢) .

بيد ان هذا البحث الذي قام به ، لم يكن دون طائل ؛ بل كان من نتاجه ، ان اخذبالبحث عن حقيقة العلم ، وبعد التأمل ، وصل به تفكيره الى قاعدة الانكشاف التي تقول : « ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه العلم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم(٢) » .

ولا يكاد يضع لنا هذه القاعدة ، حتى يبين اهميتها في اكتساب اليقين ؛ فيقول : « ... فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة اكثر ؛ بدليل انني اقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم اشك بسببه في معرفتي ؛ ولم يحصل لي منـه الا التعجب من كيفية قدرته عليـه ؛ فأما الشك فيما علمته فلا(٤) » .

وبهذا وضع يده على المعيـار الذي سيستخدمه في الفحص عن صدق علومه ؛ فحاول تطبيقه عليها . وبهذا الصدد يقول : « ثم فتشت عن

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٦٨ ، مكتب النشر العربي بدمشق ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٤ .
(٢) المصدر المذكور ، ص ٦٨ .
(٣) المصدر المذكور ، ص ٦٩ .
(٤) المصدر المذكور ، ص ٦٩ .

علومي ، فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة ، الا في الحسيات والضروريات . فقلت : الآن ، بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات»(٥). ولكنه بعد انعام النظر ، وجد انه لا يمكنه الثقة بالمحسوسات ، فانتهى به التشكيك الى ان لم تسمح نفسه بتسليم الامان في المحسوسات أيضا، واخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من اين الثقة بالمحسوسات ، واقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف انه متحرك ؛ وانه لم يتحرك بغتة ودفعة ، بل على التدريج ذرة فذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ؛ وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار(٦) .

وهنا عاد الغزالي الى قاعدة الانكشاف ، فحدها تحديدا عقليا خالصا ، وبناها على مبدأ عدم التناقض ، فقال : « ان النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء واحد . ثم ما لبث ان اعطى هذا المبدا صورا تطبيقية مختلفة ، مثل : « والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا » ؛ بل لقد اعطاه بالاضافة الى ذلك ، صورة رياضية خالصة ، حينما قال : « العشرة اكثر من الثلاثة »(٧) . وبذلك جعل من مبدأ عدم التناقض حكما في الامور الحسية والعقلية معا .

بيد ان المنطق الذي اتبعه الغزالي ، ما عتم ان تمادى به الى ابعد نتائجه. فاذا بالعقليات نفسها محل اتهام ؛ واذا بالغزالي يجد ان المحسوسات تقول له : « بم تأمن الا تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بي ؟ الم تكن ثقتك بي عمياء ، حتى اتى حاكم العقل فكذبني ؛ ولولاه لكنت تستمر على تصديقي؟ الا يمكن ان يكون وراء حاكم العقل ، حاكم آخر ، اذا تجلى لك ، كذب العقل في كل حكم من أحكامه ، كما تجلى حاكم العقل نفسه فكذبني ايما

(٥) المصدر المذكور ، ص ٧٠ .
(٦) المصدر المذكور ، ص ٧١ .
(٧) المصدر المذكور ، ص ٧٢ .

تكذيب ؟! وعـدم تجلي ذلك الحـاكم الجديد ، لا يدل على استحالة وجوده(٨) » .

ولا تقتصر الحال على ذلك ، بل يأتي المنام ، ليؤيد بأحلامه هذا الاشكال ؛ فاذا نفس الغزالي تقول له : « اما تراك تعتقد في النوم امورا ، وتتخيل احوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ؛ ولا تشك في تلك الحالة ما دمت فيها ، ثم تستيقظ ، فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك واعتقاداتك اصل وطائل ؟ فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك ــ بحس او عقل ــ هو حق بالاضافة الى حالتك التي انت فيها ؛ لكن يمكن ان تطرأ عليك حالـة تكون نسبتها الى يقظتك ، كنسبة يقظتـك الى منـامك ؛ وتكون يقظتك مناما بالنسبة اليها ! فاذا اوردت تلك الحالة ، تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك ، خيالات لا حاصل لها(٩) » .

وعلى هذا النحو يفقد العقل ثقته بنفسـه ، ويحاول الغزالي ان يجد لذلك علاجا ، فلا يتيسر له ذلك ، الى ان يمن الله عليه بنوره . يقول : «حاولت لذلك علاجا ، فلم يتيسر ، اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ؛ ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولية ... فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين ، انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحـال ، لا بحكـم النطق والمقال ؛ حتى شفى الله من ذلك المرض ... ورجعت الضرورات العقليةمقبولة موثوقا بها على أمن ويقين؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ؛ ذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف ... فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف ؛ وذلك ينبجس من الجود الإلهي ، في بعض الاحايين(١٠) » .

وعلى هذا النحو ، يرينا الغزالي انه يمكن الشك بمبدا عدم التناقض ؛ وأن العقل بنفسه قليل الغناء ؛ ولا بد له من مدد من الله لكي يستعيد ثقته بنفسـه .

(٨) المصدر المذكور ، ص ٧٢ .

(٩) المصدر المذكور ، ص ٧٤ .

(١٠) المصدر المذكور ، ص ٧٥ .

(٢) **مبدأ السببية** : واذا انتقلنا الى مبدأ السببية ، وجدنا ان موقف الغزالي منه ، لا يختلف عن موقفه من مبدأ عدم التناقض . انه هنا أيضاً يريد أن يجعل الله الضامن لهذا المبدأ .

واذا رجعنا الى كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وجدناه يعقد فصلا عن السببية ، يحاول ان يبين فيه ، أن السببية الحقيقية هي السببية الإلهية . والحقيقة ، انه يرى ، انه اذا حدثت حادثة ، وتلتها أخرى ، لم يجز لنا ان نقول : ان الاولى سبب حدوث الثانية . وهو يضرب لنا على ذلك ، مثل اقتراب النار من القطن ؛ فيقول : « الاقتران بين ما يعتبر في العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر ؛ مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والصناعات والنجوم والحرف(١١) » .

ثم يأخذ الغزالي مثال احتراق القطن ، وينكر ان تكون النار هي المحرقة ؛ وهي انما تفعل بالطبع . ثم لا يلبث أن يعزو هذا الاحتراق الى الله ، اما بواسطة الملائكة ، أو دون وساطة ، لان مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، ليس دليلا ؛ يقول : « فاعل الاحتراق ، بخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجعله حراقا او رمادا ، هو الله تعالى ، اما بواسطة الملائكة ، او بغير وساطة ؛ فأما النار ، وهي جماد ، فلا فعل لها(١٢) » .

(١١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٧ ، دار احياء الكتب العربية ١٩٤٧ .
(١٢) المصدر المذكور ، ص ٢٢٨ .

بيد ان انكار السببية يجر الى محالات شنيعة ؛ والغزالي يعي هذه المحالات تمام الوعي ، ولا يمكن أن تغيب عن ذهنه . ولهذا فهو يتصور وجه الاعتراض عليه فيها ، فيقول : « فان قيل : فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فانه اذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها ، واضيفت الى ارادة مخترعها ، ولم يكن للارادة ايضا منهج مخصوص ومعين ؛ بل امكن تفننه وتنوعه ؛ فليجوّز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، واعداء مستعدة بالاسلحة لقتله وهو لا يراها ؛ لأن الله تعالى لا يخلق الرؤية له . ومن وضع كتابا في بيته ، فليجوز ان يكون انقلب عند رجوعه الى بيته ، غلاما امرد عاقلا متصرفا ، او انقلب حيوانا(١٣) » .

ولكي ينقذ الغزالي نفسه من هذا الموقف ، يلجأ مرة ثانية الى الله ، ويجيب قائلا : « ان الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ؛ ولم ندع ان هذه الامور واجبة ؛ بل هي ممكنة ؛ يجوز ان تقع ، ويجوز ان لا تقع ؛ واستمرار العادة بها ، مرة بعد اخرى ، يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه(١٤) » .

وهكذا يطمئننا الغزالي ، ان لاخوف على مبدأ السببية ، مادام الله ضامنا له ، ولهذا ، يمكننا ان نلجأ اليه في حكمنا على الامور الطبيعية ؛ اذ لاخوف على عقولنا من الخطأ ، اذا احتكمت اليه ، وحكمت على الحوادث بالاستناد اليه .

وعلى هذا النحو ، يبدو لنا ، ان قيمة مبدأ السببية محدودة ، شأنها شأن قيمة مبدأ عدم التناقض ، في نظر الغزالي . فاذا هما لم يستضيئا بنور الله ، ولم تثبت دعائمهما بقدرته ، كان من الممكن لنا حينما نحتكم اليهما ، ان نورد موارد الضلال !

---

(١٣) المصدر المذكور ، ص ٢٣٢ .

(١٤) المصدر المذكور ، ص ٢٣٤ .

٢ ـ قيمة طرائق العقل

وليست طرائق العقل اسعد حظا من مبدايه في راي الغزالي ؛ بل انهـا تستمد قيمتها من مبدا عدم التناقض ، ضمن حد من الحدود . وهو اذ يقول لنا هذا الكلام بصددها ، انما يريد ان يحصر اذهاننا ، لتقبل قصور العقل ، اذا اعتمد على ذاته ، ونضجه اذا اعتمد على الشرع .

اما هذه الطرائق فهي القياس والاستقراء والتمثيل . وهـو يـرى أن التمثيل لايكون صحيحا ، الا اذا اضمر وراءه قياسا ما ؛ وان القياس يستمد قيمته من المقدمات التي يجب ان تكون مأخوذة من العلوم الاولية الضرورية . ولما كانت قيمة هذه المقدمات تستمد من عملية الاستقراء ، التي هي نتيجة لها ، كان لابد للقياس من ان يستمد قيمته من الاستقراء. لهذا ، لابد لنا من متابعة الغزالي في رد هذه الطرائق العقلية بعضها الى بعض ، لنرى ماتفضي اليه . ولنبدا بالتمثيل اولا .

(١) **قيمة التمثيل** : ماذا يعني الغزالي بالتمثيل ؟ انه يعرفه لنا قائـلا : «ومعناه ان يوجد حكم في جزئي معين واحد ، فينقل حكمه الى جزئي اخر، يشابهه بوجه ما . ومثاله في العقليات ان نقول : ان السماء حادث ، لانه جسم ، قياسا على النبات والحيوان وهـذه الاجسام التـي يشاهـد حدوثها (١٥) » .

ومعنى هذا ، اننا نلاحظ ان النبات حادث وهو جسم ؛ فنقيس السمـاء عليه ؛ فنرى انهما يتشابهان معا بالجسمية ؛ فنستخلص انه لابد لهما من ان يتشابها بالحدوث ايضا . واذا سالنا الغزالي عـن رايـه في هذه العملية ، اجابنا : « وهذا غير سديد ، مالم يمكن ان يتبين : ان النبات كان حادثا لانه جسم ؛ وأن جسميته هي الحد الاوسط للحدوث ؛ فـان ثبت ذلك ؛ فقد عرفت ان الحيوان حادث ؛ لان الجسم حادث (١٦) » .

---

(١٥) الغزالي : معيار العلم ، ص ١٠٥ ، نشر محيي الدين صبري الكردي ، القاهرة .
(١٦) المصدر المذكور ، ص ١٠٥ .

واذا تأملنا مليا قول الغزالي السابق ، ادركنا بوضوح ، انه يريد ان يرد الاستدلال بالتمثيل الى القياس ؛ ولاسيما شكله الاول ؛ اذ ان الانتقال من الجزئي الى الجزئي لايوصل الى التعين ، مالم يكن احد الجزئيين يضمر كليا وراءه . وهذا يفسر لنا ربط الغزالي ، الاستدلال بالتمثيل بالقياس؛ فيصوغ لنا هذا القياس على النحو التالي : كل جسم فهو حادث ؛ السماء جسم ؛ السماء حادث (١٧) .

وهذا يعني ، ان العقل ينتقل هنا من حكم كلي ـ هو حدوث الجسم في هذا المثال ـ الى حكم جزئي ، هو حدوث السماء ؛ ولانتقل من حكم جزئي ، هو حدوث النبات ، الى حكم جزئي ، هو حدوث السماء . وخلاصة ذلك ، ان الشاهد المعين ـ وهو جسمية النبات والسماء ـ قد سقط ، ولم تعد له اية قيمة ؛ وان التمثيل من جراء ذلك ، لاقيمة له ، وقد يخطىء . اما اذا اصاب ، فلانه يضمر وراءه قياسا من الاقيسة ؛ ولانه يستمد بالتالي ، قيمته من هذا القياس . فما قيمة القياس ؟

(٢) قيمة القياس : يطلق الغزالي على الاقيسة اسم « مناهج الادلة » حينا ، واسم « موازين المعرفة » حينا آخر . اما التسمية الاولى فنجدها في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » ؛ في حين نجد التسمية الثانية في كتابه « القسطاس المستقيم » . واذا رجعنا الى « القسطاس المستقيم » ـ وهو محاورة جرت بين الغزالي وبين واحد من اهل التعليم ـ وجدنا محاور الغزالي يسأله : « بماذا تزن معرفتك ؟ » ووجدنا الغزالي يجيبه : « ازنها بالقسطاس المستقيم ، ليظهر لي حقها من باطلها ، ومستقيمها من مائلها ، اتباعا لله تعالى ، وتعلما من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال : زنوا بالقسطاس المستقيم » . فلما سأله محاوره : « وما القسطاس المستقيم ؟ » اجابه : « هي الموازين الخمسة التي انزلها الله تعالى في كتابه ، وعلم انبياءه الوزن بها . فمن تعلم من رسل الله ،

(١٧) المصدر المذكور ، ص ١٠٦ .

ووزن بميزان الله ، فقد اهتدى ؛ ومن عدل منها الى الراي والقياس ، فقد ضل » (١٨) .

بيد ان هذه الموازين هي في الاصل ثلاثة : ميزان التعادل ، وميزان التلازم، وميزان التعاند . ولكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة ، فيصير مجموع هذه الموازين خمسة . وقد اقتصر الغزالي على الموازين الثلاثة في « الاقتصاد في الاعتقاد » في حين تكلم على الموازين الخمسة في « القسطاس المستقيم » .

اننا لانريد ايراد الاقيسة المنطقية هنا ؛ ولكننا سنقتصر على مناقشة قيمتها ، كما يراها الغزالي نفسه . فما قيمتها ؟ وكيف نعرف انها صحيحة؟ يرى الغزالي ان هذه الموازين ، لكي تكون صحيحة ، لابد من استخدام عيار ثابت لها ، مثلما تستخدم الصنجة في الموازين المادية . وهذا العيار هو العلوم الاولية الضرورية المستفادة من الحس او التجربة او غريزة العقل (١٩) . واذا رجعنا الى المبادىء التي انتهى اليها شك الغزالي ،وجدنا ان مبدا الانكشاف ومبدا عدم التناقض هما اللذان يعنيهما بالحسوالتجربة وغريزة العقل . ومعنى هذا ، ان كل قياس (ميزان معرفة) ينبغي ان يبنى على مقدمة تجريبية او حسية او عقلية ، لكي يكون من الممكن الوثوق بنتيجته (٢٠) .

بيد ان المقدمات التي نستخدمها في هذه الموازين ، ليست على درجةواحدة من الوضوح ؛ وانما الواضح بنفسه هو الاولي ؛ في حين ان المتولد من اصلين ، لايكون واضحا بنفسه ، بل بغيره . ولهذا يقول الغزالي : «لكن، اذا شك احد في الاصلين ، فيستنتج معرفتهما من اصلين آخرين واضحين، الى ان ينتهي الى العلوم الاولية ، التي لايمكن التشكك فيها . فان العلوم الجلية الاولية هي اصول العلوم الغامضة الخفية ؛ وهي بذورها ؛ ولكن

(١٨) الغزالي : القسطاس المستقيم ، ص ٤٢ ـ ٤٣ ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٩ .
(١٩) المصدر المذكور ، ص ٢١ .
(٢٠) المصدر المذكور ، ص ٥٠ .

يستثمرها من يحسن الاستثمار ، بالحرافة والاستنتاج ، في ايقاع الازدواج بينهما » (٢١) .

بيد ان الغزالي يضيق هنا مفهوم العلوم الاولية . فبعد ان كانت تشمل الحس والتجربة الى جانب غريزة العقل ، اصبحت تعني مبدأ عدم التناقض وحده . وما يدل على ذلك ، قول الغزالي في الصفحة نفسها :« فاذا تساوى شيئان ، لم يختص احدهما بوجود وعدم من ذاته ؛ لان مائبت للشيء ، ثبت لمثله بالضرورة ؛ وهذا اولي » (٢٢) .

ولاشك انه ينبغي لنا ان لانعجب لذلك . فاذا تذكرنا مراحل شكه ، والمبادىء التي خرج بها من هذه المراحل ؛ تذكرنا معها ، مبدا الانكشاف الذي وضعه بعد شكه بالعقائد الموروثة ، وعاد وحده تحديدا عقليا بمبدا عدم التناقض ، بعد شكه بالمحسوسات .

ومعنى هذا انه لابد لنا في النهاية ، ان نرد كل شيء الى الاوليات العقلية؛ لكي نضع ايدينا على ماهو ثابت لايتزعزع ، وليس هذا الثابت الا مبدا عدم التناقض ؛ وهو الذي يجب ان يسود في مقدمة كل قياس .

ولكي نوضح مانعنيه ، ولا بد لنا ان نجاري الغزالي ومحاوره ، لنرى ما ينتهيان اليه من رأي . يقدم الغزالي الى محاوره القياس التالي ، ويطلق عليه اسم ميزان التعادل الاوسط ، وينسبه الى الخليل عليه السلام ، وذلك حينما قال تعالى : « قال : لا احب الآفلين » . ثم لايلبث الغزالي ان يرده الى شكل من اشكال القياس ، على النحو التالي : ان القمر آفل؛ والإله ليس بآفل ؛ واذن ، فالقمر ليس بإله (٢٣) .

فأين الأولي في هاتين المقدمتين ؟ الا يمكننا أن نعترض هنا ، كما اعترض محاور الغزالي حين قال : « انا لا اشك أن نفي إلهية القمر يتولد منهذين

---

(٢١) المصدر المذكور ، ص ٥٣ .

(٢٢) المصدر المذكور ، ص ٥٤ .

(٢٣) المصدر المذكور ، ص ٥٥ .

الاصلين ، ان عرفا جميعا . لكني اعرف ان القمر آفل ؛ وهـذا معلـوم بالحس ؛ اما ان الإله ليس بآفل ، فلا اعلمه ضرورة ولاحسا » (٢٤) .

الحقيقة ، ان هذا الاعتراض وجيه ، وستتضح لنا وجاهته اتضاحا اقوى، حينما نتأمل رد الفزالي عليه . اجاب الفزالي ؛ « وليس غرضي من حكاية هذا الميزان ، ان اعرفك ان القمر ليس بإله ، بل اعلمك ان الميزان صادق؛ والمعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية . وانما حصـل العلم به في حق الخليل عليه السلام ، اذ كان معلوما عنده ان الاله ليس بآفل ؛ والعلم لم يكن ذلك العلم اوليا له ، بل مستفادا من اصلين آخرين ينتجان العلم بأن الإله ليس بمتغير ؛ فكل متغير فهو حادث ، والافول هنا هو التغير . فبنى الوزن على المعلوم عنده . فخذ انت الميزان ، واستعمله حيث يحصل لك العلم بالاصلين » (٢٥) .

واذا تابعنا منطق محاور الفزالي ، وتساءلنا على طريقته ، وما ادرانا ان كل متغير حادث ؟! وهل هذه المقدمة اولية ؟ عندئذ ، لابد له من ان يرد هذه المقدمة الى اخرى ، وهكذا حتى ينتهي الى مقدمة اوليـة . بيد ان المقدمة الاولية اما ان تقوم على الحس والتجربة ، او على غريزة العقل ؛ كما سبق ان قال لنا . فاذا قامت على غريزة العقل ، كان لابد من التسليم بها وتقبلها . اما اذا قامت على الحس والتجربة ، فانه لابد لنا مـن ان نتساءل : « ما العلاقة التي تربط التغير بالحدوث ؟ وما ادرانا ان هذه العلاقة صحيحة ؟ » .

لو ان محاور الفزالي طرح عليه هذا السؤال ، لجره الى الكلام علـى الاستقراء ؛ فيه تتقرر العلاقة القائمة بين التغير والحدوث ؛ بل بمعنى اعم ، بين الموضوع والمحمول . فما راي الفزالي بالاستقراء ؟ وما قيمته لديه ؟

---

(٢٤) المصدر المذكور ، ص ٥٥ .

(٢٥) المصدر المذكور ، ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣) قيمة الاستقراء : يعرف الغزالي الاستقراء ، فيقول : « هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي ؛ حتى اذا وجدت حكما في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلي به » (٣٦) . ثم لا يلبث أن يضرب لنا مثالا عليه ، فيقول : « ومثاله في العقليات ، ان يقول قائل : فاعل العالم جسم ؛ فيقال له : لم ؟ فيقول : لان كل فاعل جسم ؛ فيقال له : لم ؟ فيقول : تصفحت اصناف الفاعلين ، من خياط وبناء واسكاف ونجار ونساج وغيرهم ، فوجدت كل واحد جسما ؛ فعلمت ان الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل فاعل به » (٣٧) .

ماقيمة هذا النوع من الاستدلال ، في نظر الغزالي ؟ لا شك انه لن يرضى به . وكيف يرضى به ، وهو يجعل من فاعل العالم جسما ؟! ولهذا ، فهو سرعان مايقول : « وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب فانا نقول : هل تصفحت في جملة ذلك ، فاعل العالم ؟ فان تصفحته ووجدته جسما ، فقد عرفت المطلوب ، قبل ان تتصفح الاسكاف والبناء ونحوهما ؛ فاشتغالك به اشتغال بما لا يعنيك ، ان لم تتصفح فاعل العالم ، ولم تعلم حاله ؛ فلم حكمت بان كل فاعل جسم ؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين ! ولايلزم منه الا ان بعض الفاعلين جسم ؛ وانما يلزم ان كل فاعل جسم ، اذا تصفحت الجميع تصفحا لايشذ عنه شيء ؛ وعند ذلك ، يكون المطلوب احد اجزاء المتصفح ، فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح » (٣٨) .

ومعنى هذا ان الاستقراء لايمكن الاعتماد عليه ، في تحصيل اليقين ، الا اذا كان تاما . ولكنه في هذه الحالة بالذات ، جهد لاطائل وراءه ؛ اذ يكفي ان نبدأ بتصفح المطلوب ، حتى لانحتاج الى عملية الاستقراء كلها . اما اذا تناول التصفح اكثر الاشياء ، فهو يفترض ان اقلها الذي لم نتصفحه ، قد يكون مخالفا لاكثرها الذي تصفحناه . وهذا ينتهي الى ان العلم المحصل بهذه الطريقة ، لايصلح ان يستخدم مقدمة في قياس ، وان تكون

(٣٦) معيار العلم ، ص ١٠٢ .
(٣٧) معيار العلم ، ص ١٠٢ .
(٣٨) معيار العلم ، ص ١٠٢ .

هذه المقدمة كلية لا جزئية ، مثل : كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل التمساح حيوان ؛ التمساح يحرك عند المضغ فكه الاسفل » (٢٩) .

ان نتيجة هذا القياس كاذبة ؛وسبب كذبها يرجع الى كذب المقدمة الكبرى وقد كانت المقدمة الكبرى كاذبة ، لانها نتيجة استقراء ناقص ، لم يستقرىء صاحبها جميع انواع الحيوان ، بل اكثرها ؛ فغاب عنه ان التمساح يحرك فكه الاعلى .

هذا راي الغزالي ؛ وكأنه يرى ان هناك تجاوزا لعملية تصفح الجزئيات في الحكم الناتج عن عملية التصفح . فقد شملت هذه العملية بعض الحيوان، في حين ان الحكم اتى شاملا كل انواع الحيوان . ولهذا فقد فقد الاستقراء قيمته . يقول الغزالي : « واذن ، لاينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات . قد يفيد الاستقراء علما كليا بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ، حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر ، لافي اثبات الحكم لبعض الجزئيات(٢٠) » . ثم لا يلبث ان يضيف الى ذلك قوله : « والضبط ، ان القضية التي عرفت بالاستقراء ، ان اثبت لمحمولها حكم ليتعدى الى موضوعها ، ، فلا بأس ؛ وان نقل محمولها الى بعض جزئيات موضوعها ، لم يجز ان تدخل النتيجة في نفس الاستقراء؛ فيسقط فائدة الاستقراء(٢١)» . ومعنى هذا ، ان ما عرفناه بالاستقراء ، ينبغي ان لا يتجاوز نطاق القضية التي عرفناه فيها . اما اذا تجاوزها الى ما هو اشمل منها ، فان فائدة الاستقراء تسقط ، وتسقط معها فائدة كل قياس يعتمد عليه .

وعلى هذا النحو ، وبعد هذا الشوط الطويل ، يجد العقل نفسه ، في اعتماده على طرائقه الثلاث ، امام هذا الفضاء الواسع ، وقد اضاع معالم الطريق الى الحقيقة ، او كاد .

---

(٢٩) معيار العلم ، ص ١٠٤ .
(٣٠) معيار العلم ، ص ١٠٤ .
(٣١) معيار العلم ، ص ١٠٤ .

٣ـ قيمة العقل ذاته

اذا كانت هذه قيمة طرائق العقل ، وتلك قيمة مبدايه ، لم يبق له هو ذاته من قيمة ؛ لانه ليس شيئا آخر غير طرائقه ومبدايه . ومعنى هذا ، ان احكامه ليس لها اية قيمة ؛ لانه غالبا ما سيكون عرضة للخطأ . واذا كان هذا شأنه ، فلماذا وهبه الله لنا ؟

قبل ان نجيب عن ذلك ، يحسن بنا ان نقرا النص التالي ، وهو ماخوذ من احد كتب الغزالي . يقول : « اعلم ان العقل لن يهتدي الا بالشرع ؛ والشرع لم يتبين الا بالعقل . فالعقل كالاس ، والشرع كالبناء . ولن يغني اس ما لم يكن بناء ؛ ولن يثبت بناء ما لم يكن اس . وايضا ، فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ؛ ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ؛ ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر ... وايضا ، فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمده . فما لم يكن زيت ، لم يحصل السراج ؛ وما لم يكن سراج ، لم يضيء زيت ... فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ؛ وهما متعاضدان ، بل متحدان (٣٢) » .

من هذا الكلام نلاحظ ، ان العقل والشرع يؤلفان شيئا واحدا في نظر الغزالي ؛ بل انهما وجهان مختلفان لحقيقة واحدة . ونستطيع ان نشبههما بوجهي قطعة النقد : ان كل وجه منهما يعطي صورة عن قطعة النقد مخالفة للصورة التي يعطيها الوجه الآخر ؛ لكنهما يدلان معا على حقيقة واحدة ، هي جوهر قطعة النقد هذه .

ومع ذلك ، ان هناك فروقا في المعرفة يحصلها كل من العقل والشرع . يقول الغزالي في معرض هذا التفريق : « ان العقل قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل الا الى معرفة كليات الشيء ، دون جزئياته ، نحو ان يعلم جملة حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطي الجميل ، وحسن استعمال المعدلة ، وملازمة الفقه ، ونحو ذلك ... من غير ان يعرف ذلك في شيء

---

(٣٢) الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، ص ٤٦ ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

شيء . والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ويبين ما يجب ان يعتقد في شيء شيء ، وما الذي هو معدلة في شيء شيء(٢٣) » .

ومعنى هذا ، ان معرفة الشرع اتم من معرفة العقل : فالشرع يعرف الكليات والجزئيات ؛ في حين ان العقل لا يعرف الا الكليات . ولذلك ، كان لابد من تطابق العقل والشرع في القضايا الكلية ؛ ولابد من لجوء العقل الى الشرع في الامور الجزئية . فكان الشرع عقل اعلى مرتبة من مرتبة العقل ذاته ؛ فاذا اتحدا معا ، اصبحا عقلا واحدا ؛ لا يمكن ان يتطرق اليه الخطأ . اما اذ انفصلا ، فالعقل عرضة للخطأ في مجال الامور الجزئية .

بيد اننا اذا توقفنا عند هذا الحد من عرض راي الغزالي في قيمة العقل ، لا نكون وفيناه حقه من الانصاف ؛ اذ ان الشرع – شانه شان العقل – بحاجة الى مبدأ يستمد منه قيمته ، كما هو بحاجة الى مصدر يستمد منه معينه ؛ واذا عادت الثقة الى العقل بفضل النور الذي قذفه الله في الصدر فان الشرع بحاجة ايضا – ومن باب اولى – الى مثل هذا النور . يقول الغزالي : « ان العلوم التي ليست ضرورية – وانما تحصل في القلب في بعض الاحوال – تختلف الاحوال في حصولها ؛ فتارة تهجم على القلب ، كانه القي فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل ، يسمى الهاما ؛ والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا . ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم الى ما لا يدري العبد انه كيف حصل له ، ومن اين حصل ؟ والى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب . والاول يسمى الهاما ونفثا في الروح ؛ والثاني يسمى وحيا ، ويختص به الانبياء ؛ والاول يختص به الاولياء والاصفياء(٢٤) » .

ومعنى هذا ، ان العلوم قسمان في راي الغزالي : ضروري وغير ضروري . اما الضروري فقد نقضناه بدنا منه؟وعلمنا انه يقوم على مبدأ عدم التناقض .

(٢٣) المصدر المذكور ، ص ٤٧ .

(٢٤) الغزالي : احياء علوم الدين ؛ ج ٣ ؛ ص ١٨ ؛ المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

وبقي علينا ان نتأمل غير الضروري من هذه العلوم . لقد قال : « وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم » . ونحن نعلم ان ما يكتسب بطريق الاستدلال ، يعتمد على الضروري ؛ وان كان بنفسه غير ضروري . وما يعتمد على الضروري ، شأنه شأن الضروري سواء بسواء ، وهذا طريق العقل كما لا يخفى . أما ما يكتسب بطريق التعلم ، فهو ما يكتسب بطريق الشرع .

بيد انه اشار أيضا ، الى علوم تهجم على القلب ، كأنه القي فيه من حيث لا يدري . ثم يقسمها لنا قسمين ، سمى الاول الهاما ونفثا في الروع ، وسمى الثاني وحيا وخص به الانبياء . فكأن العقل والشرع ليسا كل شيء في تحصيل المعرفة ؛ اذ لابد لكل منهما ، ان يمده الهام الهي(٢٥) ؛ اذ وراء طور العقل طور آخر تتفتح فيه عين أخرى ، يبصر بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، واموراً اخر العقل معزول عنها(٢٦) . وهذا الطور هو طور النبوة .

بيد ان هذا الطور ليس وقفا على الانبياء وحدهم ؛ فقد اعطى الله عباده انموذجا منه . وهذا الانموذج هو النوم ، الذي يرى فيه النائم ماسيكون من الغيب ، إما صريحا ، وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير (٢٧) . وعلى هذا يقول لنا الغزالي : « فكذلك بان لي على الضرورة ، ان ادوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحددة المقدرة من جهة الانبياء ، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء ؛ بل يجب فيها تقليد الانبياء ، الذين ادركوا تلك الخواص بنور النبوة ، لا ببضاعة العقل(٢٨) » .

ومعنى هذا ، ان ادوية العبادات تحتاج الى طور اعلى من طور العقل ؛ وهذا الطور هو طور النبوة ، التي هي نوع من الكشف ، بل اعلى درجة من درجاته . ولكن الغزالي لا يعتقد هذا بصدد العبادات فقط ؛ بل ان اعتقاده

---

(٢٥) المنقذ من الضلال ، ص ١٣٩ .

(٢٦) المنقذ من الضلال ، ص ١٣٧ .

(٢٧) المنقذ من الضلال ، ص ١٣٨ .

(٢٨) المنقذ من الضلال ، ص ١٤٥ .

هذا يشمل كثيرا من العلوم التي نسميها علوما طبيعية . يقول : « ودليل امكانها (أي النبوة) وجودها ؛ ودليل وجودها معارف في العالم لا يتصور انتنال بالعقل ، كعلم الطب والنجوم ؛ فان من بحث عنها ، علم ضرورة انها لا تدرك الا بالهام الهي ، وتوفيق من جهة الله تعالى ، ولا سبيل اليها بالتجربة(٣٦) » .

خاتمة ـ قيمة العقل والفلسفة

هذا راي الغزالي في قيمة العقل ؛ وهو كما راينا عاجز في مبدايه وفي طرائقه ، ما لم يمده الله بنور من عنده ، يمكنه من الوصول الى اليقين . اما هذا النور ، فليس شيئا آخر سوى الالهام الالهي ، وهو شبيه بالوحي الذي يتلقى الانبياء بطريقه تعاليم الشرع . والعقل والشرع يتحدان في هذا النور ، او الالهام ، او الوحي ، او الكشف ، او ما شئت فسمه ؛ اذ ان كلاً منهما عقل على نحو من الانحاء .

واذا كانت هذه قيمة العقل ، فما قيمة الفلسفة التي تعتمد عليه ، وتقتصر في هذا الاعتماد عليه وحده ؟ لاشك أن قيمتها ضئيلة جدا في نظر الغزالي ؛ فالحقيقة متضمنة في الشرع ، والفلسفة لا تصل الى الحقيقة الا بمقدار ما تقترب من الشرع وتتطابق معه .

وهذا يجعلنا نرى ، ان الغزالي لم يكن فيلسوفا ، بل متكلما ؛ واذا هو لجأ الى اساليب الفلاسفة ، ففي سبيل ان يحاربهم بنوع السلاح الذي كانوا يستعملونه .

---

(٣٦) المنقذ من الضلال ، ص ١٣٦ .

مكانة العلم العربي
ودوره في تطوير العلم العالمي

فريد جحا

تمهيـد :

هل بقي شيء يقال في بيان « مكانة العلم العربي ، ودوره في التطوير العلمي العالمي » بعد الكتب العلمية الجادة والممتازة التي الفت خصيصا لمعالجة هـذه القضية الهامة مـن قضايا تاريخ الحضارة ، والتي بدات بكتـاب (ل . ا . سيد يو) « تاريخ العرب العام » (١) الصادر بباريس قبل اكثر من قرن،وانتهت بالبحثين الممتازين الذين كتبهما الدكتور عبد الحميد صبره ، والدكتور سامي حمارنة ، في كتاب « عبقرية الحضارة العربية ، مصدر النهضة » (٢) ، الصادر بنيويورك منذ ثلاثة اعوام باللغة الانكليزية عن « العلوم البحتة » (٣) ، و « علوم الحياة » (٤) ، ومرورا بالطبع بسلسلة الكتب الممتازة عن تاريخ العلوم عند العـرب : نخص منهـا بالذكر كتابي (ج.آرتون) « مقدمة تاريخ العلم » المنشور بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٤٨ ، (٥) و (الدوميلي) « العلـم العـربي » (٦) ؟ وبالابحـاث الممتـازة التي القاها العلماء العرب والاوربيون في الندوة العالمية الاولى لتاريخ العلوم عند العرب ، والتي عقدت بمعهد التراث العلمي العربي في نيسـان من عام ١٩٧٦ ، والتي ضمها مجلدان ضخمان ، أحدهمـا بالعربيـة ، والآخر باللغات الاجنبية ؟ (٧)

نقول هل بقي شيء يقال ويسجل ويقدم في هذا الموضوع من موضوعات تاريخ الحضارة ، بعد تلك الكتب ، وتلكم الابحاث ؟ وهل هناك من فائدة جديدة تقدم ، من بحث عام بكل هذه العمومية ؟

- ٢ -

اجل هناك فوائد كثيرة من هـذا البحث ، ولا تزال هناك كلمات كثيرات تقال ، ولن ينتهي تأريخ العلم العربي ، وبيان مكانته بين العلوم الانسانية ، واظهار دوره في تطور العلوم العالمية ، ما دام التراث العلمي العربي لايزال قابعا في مكتبات العالم مخطوطا لم ينشر الا اقله ، ولم نتعرف الكثير مـن جوانبـه الخبيئـة .

ثم ان هناك فوائد كثيرة من معالجة امثال هذا البحث لان « تاريخ العلم ضروري ،على الرغم من التطور الهائل الذي يسير فيه وبخاصة في السنوات الخمسين الأخيرة فالتاريخ وحده ، هو الذي يساعدنا في فهم العلم حق الفهم ، وفي معرفة كونه وحدة ، متماسكة في ماضيه وحاضره ومستقبله، ثم في ادراك قيمة السامية، واحتلاء نواته الاساسية الخالدة التي هي العقل الانسـاني ، فالعلم الذي هو في المرتبة الاولى من صنع العقل الانساني ، لا يجد سببه العميق ، ولا يبدو جليا الا تلك الطريق التي سلكها فعـلا . والماضي وحده هو الذي يشرح الصورة التي يأخذها العلم الآن ، والتي يأخذهـا غـدا » . (٨)

- ٣ -

ذلك كله ضروري ومفيد ، وواجب ، شريطة ان يتحلى الكاتب فيه بالصبر، ويرتفع ليشمل ببصره تاريخ الانسانية من جهة ، وتاريخ الحضارة مـن جهة ثانيـة . وسنحاول جهدنا ان نرقى لتلك المكانة ، وان نطل على ذلك العلـم ، مقدمين الجوانب الكبـرى الشاملـة ، ومحاولين الا نتيـه في التفاصيل ، مبرزين مكانة العلم العربي ، والدور الذي لعبـه في تطـور العلـم الانساني .

– ٤ –

العلم : احد الانجازات الكبرى التي قدمتها الانسانية خلال مسيرتها الطويلة ، منذ كانت تعيش في العصر الحجري ، حتى وصلت الى هـذا العصر الذي يلقب (بعصر العلم أو عصر الذرة ؛ أو عصر الفضاء) ، وذلك بعـد أن مـرت بعصر البرونـز ، فعصر الحديـد ، فعصر البخـار ، فعصر الكهـرباء .

– ٥ –

والعلم العربي : حلقة في تطور العلم الانساني ، اسهم بها العـرب مـن خلال الحضارة التي قدموها بعد خروجهم من الجزيرة ، واقامتهم الدولة العربيةالتي امتدت على مساحة تصلمن جبال زاغروس شرقا الىالمحيط الاطلسي غربا ، ومن جبـال طوروس شمالا ، الى بحر العـرب واواسط افريقيا جنوبا ، وذلك خلال المدة التي شملت القـرون (الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع) الهجرية التي توافق القرون (التاسـع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر) الميلادية .

– ٦ –

تسميه العلم العربي : لانه احسن الاسماء التي يمكـن اطلاقها على العلم الذي ازدهر منذ القرن الثامن ، الى القرن الثالث عشر ، في البلاد التـي سادها الاسلام ، والذي ظهر في الآثار العلميـة وانواع الانتـاج العلمي والادبي . وتسمية ذلك بالعلم الاسلامي اقل دقة ، اذ قام بقسط مـن انضاج ذلك العلم وتنميته كثير من المسيحيين واليهـود والزرداشتيين والوثنيين . ومن جانب آخر لـن يكون من العدالة ان نفصل الكتب المؤلفة التي الفت في الوقت نفسـه المحيط بالسريانية او الفارسية أو العبرية ، فهي جميعا تؤلف وحدة من حيث روحها ، ومـن حيث التأثير المتبادل بينها (٩) . ويوجدبوجه عام هذا التقسيم الصناعي المحض في تاريخالآداب

العربية والفارسية والعبرية الخ . . ويريد البعض ان نفهم هذا التقسيم بمعنى أن مؤلفي تلك التواريخ يعنون بقوالب الكتب التي يدرسونها في اللغات المختلفة ، اكثر من عنايتهم بالروح والجو الحقيقيين لهذه الكتب . بيد انه ــ حتى في هذه الحال ــ يجد القارىء الحصيف مثل هذا التقسيم متعنتا وغير طبيعي .

ومع ذلك نستطيع أن نقرر ان القسم الاعظم من الآثار المتعلقة بالعلم العربي مكتوب باللغة العربية . والايرانيون ــ بعد سقوط الدولة الساسانية اتخذوا العربية لغة لهم ــ دون استثناء تقريبا ، في جميع كتاباتهم العلمية والادبية . وكان المسيحيون السريان من جانب آخر ــ مع كثرة استعمالهم اللغة العربية ــ يستخدمون اللغة السريانية في كتبهم ايضا في جميع الازمنة . ولكن من الواضح الجلي اننا لا نستطيع ان ننظر في شخص واحد كابن العبري ، الى شخصين اثنين ، بأن نبحث كتبه العربية في مكان ، وكتبه السريانية في مكان آخر ، ومثل ذلك يمكن ان يقال بالنظر الى اليهود في استعمالهم العبرية . ان العلماء العظام منهم ، قد كتبوا جميع كتبهم تقريبا بالعربية ، ولكن كتبهم هذه سرعان ما ترجمت الى العبرية وهناك آخرون كتبوا باللغتين على التناوب ، وفي نهاية العصر الذي نحن بصدده ، نشاهد عندهم الميل الى تعريف شعوب غربي أوربا ، بالكتب العربية العظيمة المؤلفة باللغة العربية ، وذلك بوساطة ترجماتهم العبرية ، (١٠) فمن الجلي ان جميع هذه الكتب ــ التي كتبت بالعبرية ــ لا يمكن عدها منفصلة عن جملة العلم العربي ، في دراسة تاريخه . (١١)

ولا يغير من هذه التسمية عدم كون الكثيرين من الذين اسهموا في العلم العربي ــ تأليفا وممارسة ــ من دم عربي . فما أهمية ذلك ؟ كما يتساءل ماكس فانتاجو (١٢) : فهل نظن أن كل من نسميهم يونانا هم من دم هيليني نقي ؟ لا احد يزعم ذلك . فقد كان بينهم ليديون وكاريون ومقدونيون وسوريون . نسميهم يونانيين لانهم كانوا يتكلمون أو يكتبون أو يفكرون باليونانية . كان ايزوقراط يقول : اليونان، هم الذين يشاركون في تكوين ثقافتنا ، لا الذين يشاركوننا في اصولنا . وعلى الرغم من فوارق

الجنس والعصر ، والازياء واللهجات ، يظهر ان العبقريات المختلفة كالخوارزمي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون ، تسمح لنا ــ لمجرد كونها قد فكرت باللغة العربية ــ ان نسمي العصر الذي عاشت فيه (القرون الوسطى العربية) . تماما كما يسمى العصر السابق باسم العصر اليوناني (١٢) .

مزايا العلم العربي ، ومكانته في التاريخ الانساني ، ودوره في تطور العلم العالمي

- ٧ -

ويمتاز هذا العلم العربي بالمزايا التالية :

آ ــ كونه قد **كتب باللغة العربية** : التي غدت لغة العلم والثقافة والتجارة، والناس خلال قرون ثمانية تمتد بين القرون الثالث والتاسع الهجريين (الثامن والخامس عشر الميلاديين) ، كما انها كانت خلال هذه القرون لغة مفهومة محبوبة في بلاد تمتد بين بخارى شرقا وقرطبة غربا ، لغة كان البيروني العظيم يتعشقها ، ويتمسك بها ، ويفضلها على كل لغة : « ان لغتنا وامبراطوريتنا عربيتان وتوامان ، الاولى تحميها قوة الله ، والثانية تحرسها يد السماء ، ولطالما حاولت طوائف من الرعايا ان تتآلف سوية لاضفاء الصفة غير العربية على الدولة ، لكنها لم تنجح في هدفها ذاك ... »(١٣) فلقد كانت اللغة العربية بالنسبة له لغة الدين والعلم ، وأعظم وسيلة للتماسك ، وقد أعرب عن غيرته على هذا العنصر الحيوي في حضارته بقوله : « للسب بالعربية احب الي من المديح بالفارسية . »

ب ــ انه **حلقة الاتصال** والاستمرار بين الحضارتين : القديمة وبين العالم الحديث(١٤) . حلقة يجب ان تؤرخ وتفهم وتدرس ، والا وجدنا فراغا يتعذر تفسيره بين الحضارات القديمة وبين حضارتنا الحديثة(١٤) ؛ بين العلم القديم الذي كان في حالة انحطاط ، وبين العلم الحديث الذي كان سيمهد لعصر النهضة(١٥) .

جـ ـ وانه قد حقق ما لم يستطع غيره ان يحققه من قبل ، اي **مزج العلوم اليونانية والهندوكية**(١٦) محققا بذلك ما سماه فانتاجو المعجزة العربية (Le Miracle Arabe)(١٧) .

د ـ لقد تمت هذه المعجزة في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ذلك القرن الذي عرف عاهلين عظيمين هما هارون الرشيد وابنه المأمون. اما الاول فقد رعا العلم وكرم العلماء ، الى حد انه غسل يدي احد كبار العلماء العرب على مشهد من الجمهور ، وكان ذلك تقليدا ماجدا(١٨) . وانشأ الثاني (وهو المأمون) دار الحكمة وارسل الى الهند ، والى بيزنطة ، من يشتري المخطوطات ، او ينسخها ، ثم يعود بها الى بغداد لتترجم .

وحوالي هذين الخليفتين العظيمين كان هناك شعب ذكي متطلع الى المعرفة ، فالشعوب لا تملك الا الحكام التي تستحق(١٩) ، وعلماء كبار ، تمكنوا من المزج بين المعارف اليونانية والهندية ، مكتشفين خصوبة الجبر وروعة الحساب ، وفائدة الكيمياء ، عصر ينبغي أن يسمى (المعجزة العربية)(٢٠) .

هـ ـ ولقد **تنوعت جوانب هذا العلم** ، فكان فيها العلوم البحتة The Exact Sciences (٢١) ، وعلوم الحياة The Life Sciewces (٢٢) وكان فيها الجغرافيا(٢٣) والكيمياء(٢٤) والرياضيات(٢٥) والفلك(٢٦) ، والفيزياء(٢٧) ، وكان فيها ايضا التطبيقات العملية(٢٨) ، والطب(٢٩) .

هـ ـ وقدم هذا العلم **علماء أعلام** نذكر منهم : الرازي وابن سينا ، وابن النفيس ، والزهراوي ، وبنو زهر (وقد برعوا في الطب)(٣٠) . وابن وافد والغافقي والادريسي ، وابن البيطار ، ونبغوا في الصيدلة وجابر بن حيان ، والرازي وقد (اهتما بالصيدلة وبرعا فيها) والخازن ، وابن الهيثم (وقد اهتما بعلم الكيمياء) . والفارابي والكندي ، ولهما ابحاث في الموسيقا ، ولاولهما كتاب خاص هام في هذا العلم(٣٢) ، وابن الهيثم وله كتابه العظيم (المناظر الذي يعتبر اهم كتاب ظهر في القرون الوسطى

ومن أكثرها استيفاء لبحوث الضوء(٢٣) ، وللخازن (ميزان الحكمة)(٢٤) ولقطب الدين الشيرازي (نهاية الادراك)(٢٥) وفيه شرح واف لظاهرة قوس قزح . أما في الرياضيات فأسماء الخوارزمي والحسن بن الهيثم أشهر من ان تعرف ، وانجازات العرب في الهندسة والجبر والحساب معروفة . ونقل العرب الاعداد الغبارية الى اوربا عمل هام جداً ، فلقد اقتلعت الاعداد الرومانية ، وانقطع الرباط الذي ربط الناس هناك من قديم الزمان فلم يعرفوا غيره رباطا ، وحلت محلها الاعداد العربية التسعة ، وصحبها الصفر أخطر ما يكون عملا . وعليها تأسس علم الحساب الذي عليه تأسست ــ فيما تأسست ــ الحضارة العصرية(٢٦).

ز ــ ويشكل **الكتاب** اهم ما قدم العرب في مجال العلم ، فلقد دونت مؤلفات لا تحصى في كل موضوع ، وذلك باللغة العربية التي كانت لغة العلم في الشرق ، وفي جميع البلدان الاسلامية(٢٧) . وعلى الرغم من ان كثيرا من كتب التراث العربي قد ضاع ، فان ما بقي منها يعد في مجموعة من اوسع ما عرف في دوائر التراث(٢٨) ، مما حدا بأحد المستعربين الى ان يؤكد « انه قد جمع في اللغة العربية من كنوز المؤلفات ما لم يجتمع مثله في سائر اللغات مجتمعة »(٢٩) . وليس في ذلك اية مبالغة اذ يكفي أن يرجع الى عناوين المؤلفات التي سجلها ابن النديم في (الفهرست) ، وطاش كبرى زاده في (مفتاح السعادة) ، وحاجي خليفة في (كشف الظنون) ؛ وبروكلمان في (تاريخ الادب العربي) ، وفؤاد سيزكن في (تاريخ التراث العربي)(٤٠) لنتأكد من ذلك .

ح ــ اما **أثر العلم العربي في تطوير العلم الانساني** فيتجلى في حفظ التراث الانساني وبخاصة العلم الاغريقي أولا ، ثم في مزجه بالعلم الهندي ثانيا ، ثم في اعطاء العلم العربي ثالثا ، وفي الزيادات المهمة التي اضافها الى العلم الانساني رابعا . وتفاصيل ذلك قد اصبحت مشهورة ، ويكفي ان نفتح أيا من الكتب التالية : تراث الاسلام لجماعة من المستشرقين باشراف أرنولد(٤١) ، وفيه اثنا عشر بحثا تحيط بمعظم مناحي الفن والفكر العربي والاسلامي تناولها ثلاثة عشر عالما مستشرقا متألق الاسم طائر الشهرة

في دائرة اختصاصه ؛ أو الحضارة العربية لريسلر ، وفيه فصل خاص عن (أثر الحضارة العربية من الحضارة الغربية) وقد عرف فيه بالآداب والفنون والعلوم البحتة والتطبيقات العملية ، والطب والفلسفة ؛ مع أثر جميع هذه العلوم من الحضارة الاوربية(٤٢) ، والذي انهاه بقوله في نهاية بحثه عن التطبيقات العملية التي اخذها الغرب عن العرب وهي (الورق والزجاج والنسيج والجلود والمعادن والميكانيك والزراعة والتجارة) ، وعن المفردات الكثيرة التي نقلت بلفظها الى الفرنسية ، يكتب ريسلر قائلا : لنتخيل ان أوربا لم تجد في فجر العصور الحديثة هذه الانواع الثلاثة من التراث العربي الذي اسهم به العرب وهي البارود والبوصلة والكتاب . ترى كيف تكون أوربة ؟ وكم ستتأخر النهضة الأوروبية(٤٣) . أو كتاب أثر العرب والاسلام في النهضة الاوربية الذي اعده مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونيسكو)(٤٤) ، الذي سجل ان « التاريخ الحضاري لبني الانسان قائم على التعاون والاخذ والعطاء ، فلا محل فيه لشعور بالاستعلاء من جانب ، أو بالغضاضة من جانب المستعير (٤٥) » ، والذي هو مجموعة من الابحاث في الادب والفلسفة والعلوم الطبيعية والجغرافية، والمعارف الملاحية ، والتاريخ والعمارة والتحف الفنية ، والموسيقى(٤٦). أو كتب (دور العرب في تكوين الفكر الاوربي) لعبد الرحمن بدوي(٤٧) . و (مآثر العرب على الحضارة الاوربية)(٤٨) ؛ و (أثر العرب في الحضارة الاوربية) وكلاهما لجلال مظهر(٤٩) . . .

أقول يكفي ان نفتح أيا من الكتب التي ذكرناها آنفا حتى نتأكد من حقيقة ما قلنا ، ومن ان القرون الخمسة التي ازدهرت فيها الحضارة العربية تعد بين أكثر العصور روعة في تاريخ الفكر الانساني ، وان تيار الثقافة المولود في مصر وكلدان وآشور وفينيقية ، والذي انتقل الى اليونان ، قد اخذه العرب ، ونموه بمنابع الاستيحاء الهندية ، ثم وسعوه بمساهمتهم الاصيلة ، وساروا به عبر افريقية الى اسبانيا ، حيث نما هناك وازدهر ، ثم انتقل الى طليطلة ومراكز الفكر الغربي في جنوبي فرانسة ، ومنها الى أوربة الغربية كلها(٥٠) .

ويتحدد دور العرب في التاريخ الانساني ، اخذ وابداع وعطاء ، واسهام منحه الشعب العربي للتقدم الانساني في العصر الوسيط(٥١) .

وهكذا تكون مزايا العلم العربي : في كونه مكتوبا باللغة العربية ، وحلقة الاتصال بين حضارتين ، ومزجا بين العلوم اليونانية والهندوكية لجوانب متنوعة من العلم ، في كتب رائدة كثيرة جدا ، مما هيأ له مكانة خاصة في تاريخ الانسانية ، واثرا في تطوير العلم الانساني .

خاتمة

وهكذا نصل الى خاتمة هذا البحث الذي انشأناه للتاكيد على حقيقة قديمة حديثة ، نعتقد انها قد اصبحت فوق مستوى النقاش ، وغدت حقيقة مؤكدة في تاريخ الحضارة ، حقيقة تقول ان هناك علما عربيا اخذ عما سبقه ، وابدع في مجالات كثيرة ، واسهم في تطور العلم العالمي ، وترك آثارا لا تنكر في النهضة الاوروبية الحديثة ... فلولاه ، لكان ثمة ثغرة هائلة لا تسد في سلسلة تطور العلم ، ولولاه لتأخر قيام اوروبا في نهاية العصر الوسيط ، تلك النهضة التي لا نزال نعيش ، نحن ابناء الامة العربية ، في ظلال الاشجار التي نمت فيها نتيجة البذرة الطيبة المباركة التي بذرها اجداد لنا في تربة الانسانية ، فاعطت شجرا ناميا اصله ثابت وفرعه في السماء ... شجرة الحضارة الانسانية التي غرست في الشرق، ونمت في الغرب ، وازهر على اغصانها نور من النور ، نور عطر الشذى ، زكي الفرس ، تفتحت فيه زهرات الامم العريقة ، وبينها زهرة للعرب ، ما ازكى رائحتها ! وما اجملها ! زهرة ينعم بها الانسان ! ونأمل ان نضع الى جانبها نحن ــ ابناء العرب في القرن العشرين ــ زهرة اخرى خدمة لنا ، ولبني الانسان في كل زمان ... وما عملنا في هذا البحث سوى ارواء لتلكم الزهرة القديمة ، وتمهيد للزهرة الجديدة لكي تتفتح قائلة للدنيا : انا الزهرة العربية ، على شجرة الحضارة ، هاكم شذاي ، واليكم اوراقي ، ولتسعدوا بي يا ابناء البشر جميعا .

حواشي البحث

١ ــ ل. أ. سيديو تاريخ العرب العام ــ الطبعة الثانية باريس ١٨٧٧ ، وقد اعتمدنا على ترجمة الاستاذ عادل زعيتر المطبوعة بالقاهرة عام ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م ، لعدم تمكننا مــن الحصول على الاصل الفرنسي .

والعنوان الاصلي للكتاب L. A. Sédillot L'Histoire Génerale des Arabes

وبحث العلم العربي وفي ص ٣٨٣ وما بعد الى ص ٤٢٨ من الترجمة العربية .

٢ ــ كتاب « عبقرية الحضارة العربية ، مصدر النهضة » لمجموعة من المؤلفين ، الصــادر بنيويورك باللغة الانكليزية عام ١٩٧٥ .

The Genius of Arab Civilization New york 1975

وهو يقع في ٢٣١ ص ومدخل ومقدمة فصول عن الادب والفلسفة والتاريخ والعمارة والفن والعلوم البحتة ، وعلوم الحياة ، التكنولوجيا الميكانيكية والتجارة ، وبخاتمة مع دليل للقراءة ، والمصادر .

٣ ــ المصدر السابق ص ١٢١ .

٤ ــ المصدر السابق ص ١٤٥ .

٥ ــ G. Sartow, Introdiction to the History of Sezece

1929 - 1948 ولم يترجم هذا الكتاب للعربية حتى الآن .

٦ ــ الدوميلي ، العلم العربي ودوره في التطور العلمي العالمي النسخة الفرنسيــة :

Mieli (Aldo) La Sciece Arabe , et son Role Dans L'Evolvtion Scientifione Mondiale Leiden 1939

والنسخة العربية ترجمة الدكتورين النجار وموسى ، القاهــرة ١٣٨١ هـ ، ١٩٦٢ م ، وعنوانه العلم عند العرب .

٧ ــ طبع القسم العربي ، بمطبعة جامعة حلب ، وصدر في مجلد ضخم يقع في حوالــي الف ص، وبدىء بطباعة القسم الاجنبي .

٨ ــ الدوميلي ، المصدر السابق ، الترجمة العربية ص ١٦ و ١٧ و ١٨ و ١٩ .

وينظر كتابنا « كتب انصفت حضارتنا ، ص ١٥٩ ، و ١٦٠ و ١٦٩ » .

٩ ــ الدوميلي ، المصدر السابق ص ١٤٤ من الترجمة العربية ، وينظر كتابنا ، كتب انصفت حضارتنا ص ١٦٣ وص ١٧٠ .

١٠ ــ ميبلي ، العلم العربي ، ص ١٤٥ ، وكتابنا ، كتب .. ص ١٦٤ .

١١ ــ ميبلي ، العلم العربي ، ص ١٤٦ ومابعد .

١٢ ــ فانتاجو (ماكس) المعجزة العربية ، ترجمة رمضان لاوند ص ١٠١ .

١٣ ــ اينتكهاوزن ، التصوير العربي ، الترجمة العربية ص ١١ و ١٢ وكتابنا « كتب انصفت حضارتنا ص ٢١١ » .

١٤ ــ الدوميلي ، العلم العربي ص ١٤٤ من الترجمة العربية .

١٥ ــ فانتاجو ، المعجزة العربية ص ١٣ ، والدوميلي ص ١١ من العلم العربي .

١٦ ــ المعجزة العربية ص ٤٤ .

١٧ ــ عنوان الكتاب الذي الفه فانتاجو بالفرنسية وطبع بباريس سنة ١٩٥٠ .

١٨ ــ فانتاجو ، المعجزة العربية ص ٥٠ .

١٩ ــ فانتاجو ، المعجزة العربية ص ٥٦ .

٢٠ ــ فانتاجو ، المعجزة العربية ص ٦٠ .

٢١ ــ عنوان الفصل الذي كتبه الدكتور عبد الحميد صبره في كتاب عبقرية الحضارة العربية المشار اليه سابقا ص ١٢١ .

٢٢ ــ عنوان الفصل الذي كتبه الدكتور سامي خلف حمارنة من كتاب عبقرية الحضارة العربية المشار اليه سابقا ص ١٤٥ .

٢٣ ــ ينظر كتاب المستعرب كراتشكوفسكي (تاريخ الادب الجغرافي) ، وهو يقع في اصله الروسي في مجلد ضخم (لينينغراد ١٩٤٧) ، وفي مجلدين ضخمين في ترجمته العربية بقلم صلاح الدين عثمان هاشم ، القاهرة ١٩٦٣ و ١٩٦٥ .

٢٤ ــ ينظر مثلا ماكتبه جاك ريسلر في كتابه (الحضارة العربية La Civilisation Arabe باريس ١٩٦٢ paris 1962) ص ١٥١ .

٢٥ ــ ريسلر ، المصدر السابق ص ١٥٢

٢٦ ــ ريسلر ، المصدر السابق ص ١٥٤ .

٢٧ ــ ريسلر ، المصدر السابق ص ١٥٦ .

٢٨ ــ ريسلر ، المصدر السابق ص ١٥٧ .

٢٩ ــ ريسلر ، المصدر السابق ص ١٦٦ .

٣٠ ــ مرحبا ، محمد عبد الرحمن ، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ ص ٩٤ ومابعد .

٣١ ــ مرحبا ، المصدر السابق ، ص ١٠٠ ومابعد .

٣٢ ــ مرحبا ، المصدر السابق ص ١١٨ .

٣٣ ـ مرحبا ، المصدر السابق ، ص ١١٤ .

٣٤ ـ مرحبا ، المصدر السابق ، ص ١١٢ .

٣٥ ـ مرحبا ، المصدر السابق ، ص ١١٣ .

٣٦ ـ مرحبا ، المصدر السابق ، ص ١٢٧ .

٣٧ ـ سيديو ، تاريخ العرب العام ص ٣٨٤ ، وكتابنا ص ٢٤٧ .

٣٨ ـ ريسلر ، الحضارة العربية ص ١٩٥ .

٣٩ ـ ريسلر ، الحضارة العربية ص ١٩٥ .

٤٠ ـ فؤاد سيزكن ، تاريخ التراث العربي بالالمانية في خمسة اجزاء ضخمة ، صدر الاول عام ١٩٦٧ ، وهو خاص بعلوم القرآن والحديث والفقه والعقائد والتصوف ، والثاني عام ١٩٧٦ وهو خاص بالشعر ، والثالث عام ١٩٧٠ ، ويضم كتب الصيدلة وعلم الحيوان والطب البيطري ، والرابع وفيه كتب السيمياء والكيمياء وعلم النبات والزراعة وقد صدر عام ١٩٧١ ، والخامس وهو خاص بالرياضيات وقد صدر عام ١٩٧٤ .

٤١ ـ تراث الاسلام ، باشراف ارنولد ، عربه وعلق حواشيه جرجيس فتح الله ، دارالطليعة بيروت ١٩٧٢ .

٤٢ ـ ريسلر ، الحضارة العربية ص ١٤٥ وما بعد .

٤٣ ـ ريسلر ، الحضارة العربية ص ١٦٧ وما بعد .

٤٤ ـ اثر العرب والاسلام في النهضة الاوربية ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر . ويقـع الكتاب في ٤٦٠ ص ...

٤٥ ـ أثر العرب والاسلام ، المقدمة ص ٥ .

٤٦ ـ أثر العرب والاسلام ، المقدمة ص ٦ .

٤٧ ـ منشورات دار الاداب ببيروت ، ١٩٦٥ .

٤٨ ـ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٠ .

٤٩ ـ منشورات دار الرائد ، بيروت ـ ١٩٦٧ .

٥٠ ـ ريسلر ، الحضارة العربية ص ١٩٥ .

٥١ ـ جحا ، فريد ، كتب أنصفت حضارتنا ، ص ٢٤٩ .

١ ـ المصادر العربية :

١ ـ ارنولد (توماس) تراث الاسلام ، تعريب جرجيس فتح الله ، بيروت دار الطليعة ، الطبعة الثانية .

٢ ـ جحا ، فريد ، كتب انصفت حضارتنا ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق١٩٧٧

٣ ـ جماعة من المؤلفين ، أثر العرب والاسلام في النهضة الاوربية ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٤ ـ ريسلر (ج) الحضارة العربية ، بالفرنسية ، باريس ١٩٦٢ .

٥ ـ سارتون ، جورج مقدمة لتاريخ العلم ، بالانكليزية ١٩٢٩ ـ ١٩٤٨ وله أيضا تاريخ العلم ١٩٥٢ مترجم الى العربية من خمسة اجزاء ، دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٥٧ .

٦ ـ سيزكن ، فؤاد ـ تاريخ التراث العربي ، بالالمانية ، في خمسة اجزاء ضخمة ، الاول ١٩٦٧ ، الثاني ١٩٧٦ ، الثالث ١٩٧٠ ، الرابع ١٩٧١ ، الخامس ١٩٧٤ . ترجم جزؤه الاول بالقاهرة .

٧ ـ سيديو ، تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ـ القاهرة ، ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م .

٨ ـ فانتا جو ماكس، المعجزة العربية، الترجمة العربية بقلم رمضان لاوند، بيروت١٩٥٤ .

٩ ـ كراتشكوفسكي ، بالروسية في مجلد ضخم ، مترجم الى العربية في جزاين بقلم صلاح الدين هاشم ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٦٣ ، ١٩٦٥ أما الاصل الروسي فقد طبع بلينغراد عام ١٩٥٧ .

١٠ ـ مجموعة المؤلفين ،عبقرية الحضارة العربية،مصدر النهضة،باللغة الانكليزية،نيويورك١٩٧٥ .

١١ ـ مرحبا ، عبد الرحمن ، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٨ ، الطبعة الثانية .

١٢ ـ مظهر ، جلال ، اثر العرب في الحضارة الاوربية ـ دار الرائد بيروت ١٩٦٥ وله أيضا مآثر العرب على الحضارة الاوربية ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٠ .

١٣ ـ ميبلي ، الدو ، العلم عند العرب ودوره في تطور العلم العربي ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٣٨١ هـ ، ١٩٦٢ ميلادية .

المصادر الأجنبيـة :

١٤ – Risler (j) Lacivilisanarabe paris 1962 .

١٥ – Sarion (G) Introdietion to the History of Sciece , Oxford 1929 ...

١٦ – History of Scince 1950

١٧ – Sedillot History Génerêle des Arabe , paris 1867

١٨ – Mieli (Aldo) Lascience Arabe Leiden , 1939

١٩ – Vintajoux (Max) , Le Miracle Arabe

أبو العلاء المعري

نظرة في تاريخ صومه ونباتيته

الياس سعد غالي

اطلعت مؤخرا على قول للدكتور محمد يحيى الهاشمي في كتابه « لغز ابي العلاء » مفاده : « ان مراسلة ابي العلاء مع داعي الدعاة بدات عام ٤٣٨ هـ كما ذكر ابن حجر ،ومات المعري عام ٤٤٩ هـ » . اذن المدة ما بين بدء المراسلة ووفاة المعري ليست بقصيرة ، وهذا ما ينفي في نظره قصة سم" ابي العلاء نفسه بعد احدى عشرة سنة من تهديد داعي الدعاة له بالموت(١). وقد جارى الهاشمي في ذلك عبد العزيز الراجكوتي في قوله : ان بدء الترسل بين داعي الدعاة والمعري كان حين بلغ ٧٥ عاما من عمره وفي سنة ٤٣٨ هـ تصديقا لقول ابن حجر ايضا(٢) ، وخلافا لما بيّنه الدكتور طه حسين في بحث الذكرى حيث يقول : كانت بين داعي الدعاة والمعري مشادة مات بعدها المعري بقليل(٣) . وما كان يظن ان يكون بين الادباء والمؤرخين مثل هذا الاختلاف الكبير في الراي بهذا الخصوص ، وقد اجمع الذين كتبوا عن ابي العلاء كلهم تقريبا ــ ما عداهما ــ على ان المراسلة بدات بعد عام ٤٣٨ هـ بكثير اي في أواخر ايام ابي العلاء مما يوجب التوقف قليلا وبحث هذه الناحية التاريخية وجلاءها ما امكن .

فابو العلاء في جوابه الاول عن رسالة داعي الدعاة حدد سنته لما حكم عليه بالازهاد ورزق صوم الدهر قائلا : انه لما رأى اختلاف الاقوال وايقن بنفاد وزوال وبلغ ثلاثين عاما سال ربه انعاما فرزقه صوم الدهر فلم يفطر في السنة ولا الشهر الا في العيدين ، وظن" القناعه بالثبات يثبت له في العاقبة جميل الاثبات(٤) . كما أنه حدد في رسالته الثانية والاخيرة الى داعي

الدعاة المدة التي ترك فيها اكل اللحم بخمس واربعين سنة(٥) مما لا يدع مجالا للشك في صحة هذا القول الصريح : رُزِق صوم الدهر لما بلغ الثلاثين وظن ان اقتناعه بالنبات يثبت له في العاقبة جميل الاثبات ، ولكن الحكم عليه بالازهاد وبالصوم لا يفيد ابدا انه مارسه فعلا يوم رُزِقه ، وهذا الظن لا يني ابدا انه امتنع عن أكل اللحم يوم ظنّ اقتناعه بالنبات ما دام انه يقول انه امتنع عن أكل اللحم مدة خمس واربعين سنة بتاريخ رسالته الثانية الى داعي الدعاة . فالسؤال الذي يطرح نفسه بنفسه : متى طبّق او مارس ابو العلاء هذا الصوم وذلك الامتناع ؟

أيّد مؤرخون كثيرون قول ابي العلاء فيما يتعلق بصومه دون ان يذكروا تاريخا لتقيّده بالصوم الذي رُزِقه بل لتقشفه المفرط الذي ما بلغ مبلغه فيه حتى نُسّاك الصوامع :

يُغنيـي الفتى ملبـس يسـتره	وقوته في دُجى الظلام فقط ل٢/٧٩
من لي بترك الطعام اجمع ان	الأكل ساق الورى الى الغبن ل٢/٣٩٢

لقد ذكروا ان المعري كان يتزهد ويظهر دوام الصوم (القفطي : تعريف القدماء ص ٢٩ وابن الجوزي ص ١٩ وياقوت ص ٧٧) ويديم الصوم (ابن حجر ص ٣١٥) ويظهر الصوم دائما (الذهبي ص ١٩٢) ويظهر الصوم في زمانه جميعه (القفطي ص ٢٩ و ٥٦ وسبط ابن الجوزي ص ١٤٥) .

أقيم خمسي وصوم الدهر آلفه   وأدمـن الذكر ابكـارا بآصال(٦)

غير ان الذهبي روى ان ابا العلاء نزل يوما الى السرداب الذي ينزل اليه اذا اراد ان يأكل فيستتر فيه ، وأكل هناك دُبْسًا او دبس ونقط على صدره منه وهو لايشعر به . فلما جلس للاقراء لمحه بعض الطلبة فقال : يا سيدي ! أكلت دبسا ! فاسرع بيده الى صدره ومسحه وقال : نعم . لعن الله النهم ! فاستحسن منه سرعة فهمه بما على صدره ، وانه الذي أشعر به(٧) . ولم يحدّد الذهبي تاريخا لهذه الواقعة . اكانت قبل ان يرزق صوم الدهر ام بعده ؟ وبالتالي اقبل ام بعد ان انعزل في محبسه ، وفي فترة عيد ام خارجها ؟ يقول المعري انه رُزِق صوم الدهر في الثلاثين من عمره ولم يفطر في السنة ولا الشهر الا في العيدين، وعلى هذا القول عوّل الدكتور الهاشمي والراجكوتي . والامر الذي لا شك فيـه ان هذه الحادثة ، ان صحّت ، لا يمكن ان تكون وقعت الا بعد عودته من بغداد وابتّان اعتزاله في منزله في معرة النعمان عام ..) هـ ، اذن وهو في السابعة والثلاثين من عمره او بعدها ،

اذ لم يذكر أحد من مؤرخيه انه جلس يوما للاقراء على طلبة كانوا يقصدونه في منزله ويتحلقون حوله ليتعلموا منه الا بعد فترة من عودته من بغداد وفي زمن غير محدود ولا معروف . فابو العلاء ما بدأ مجاهدته وتنفيذ ما فرضه على نفسه من قرار العزلة والانقضاب من العالم والثبات في لزوم بيته ليتوفر على تسبيح الله وتمجيده الا بعد رجوعه الى معرة النعمان(٨) . وقد بقي في منزله حينا مختفيا لا يدخل عليه حتى اضطره اقرباؤه واصحابه الى فتح بابه للزائرين والراغبين في التعلم ، ولا يعرف أحد ، حتى الاستاذ محمد سليم الجندي ، اليوم الذي قبل فيه المعري الزائرين ولا السبب الذي حمله على ذلك(٩) .

واذا انعمنا النظر في قول ابن حجر الذي استند اليه كل من الراجكوتي والهاشمي لدعم وجهة نظره نجد ان ابن حجر لم يقل ما نسباه اليه . فهو يقول في لسان الميزان ان المعري « لما بلغ الثلاثين عاما سأل ربّه ان يرزقه صوم الدهر ، ففعل ، وظن ّ ان اقتناعه بالنبات يثبت له جميل العاقبة(١٠) » والظاهر من هذا القول ان المعري هو الذي سأل الله ان يرزقه الصوم . وفاعل « ففعل » ضمير يجب ان يعود الى الله اي فرزقه الله فعلا ، وان قال المعري انه حكم عليه بالازهاد ... وابى الله اخذه در ّ ضان ... ، وقد يعود هذا الضمير الى المعري : ففعل اي صام . ولكن متى بدأ صيامه ؟ وهذا ما اغفله او جهله المؤرخون حتى ابن حجر نفسه ، وهو من المؤرخين المتاخرين نسبيا ، مما يوحي ان المعري طلب ذلك الانعام في فترة بل ربما في ساعة كان فيها متصرفا الى الله بكل عقله وروحه وقلبه، بكل قواه في هنيهة تعبّد وتقشّف عظيمين كان لهما في نفسه ما لم يكن لهما في نفس غيره من أثر في التعبّد والزهد الذي انتهى فيه الى أبعد البعد ! وكم من فتى عانى في اندفاعه الديني في وقت من الاوقات بعض ما عاناه المعري فقام بتضحيات ما أقدم بعدها على مثلها ولقد نذورا ما حاول الوفاء بأحدها بعد مرور تلك الفترة . فقول ابن حجر لا يفيد مطلقا ان المعري بدأ صومه فعلا في سن الثلاثين ، والاقرب الى المنطق والمعقول أنه بدأ صومه بعد ان اختمرت فكرته عنده وبعد ان تمكن من التغلب على نفسه الامارة بالسوء وعلى ميوله وعلى « أفاعي الشهوات »(١١) بالترويض المتدرج المستمر . أليس هو القائل :

ونفسك عقّ بترك السرور	فان عقوقك للنفس بر ّ	ل/١/٤٤٠
ألا ذللوا هذي النفوس فانها	ركائبسوء ليسيضبطهاالحزم	ل/٢/٣٦٤
فبعدا لنفس لا تزال ذليلة	لحب شراب أو لحب طعام	ل/٢/٣١٠
وقد رضت نفسي حتى ذل ّ جامحها	....	ل/٢/٦٧

لذلك نميل الى الاعتقاد أنه ما طلب الى الله أن يرزقه الصوم الا لما كان في دير الفاروس بصحبة سكانه من رهبان ونساك(١٢) والاقتداء بهم فدابهم الصوم والصلاة « والتقشف الذي غايته بلوغ التسامي الى أعلى حد يستطيعه بشر »(١٣) . ولكن متى بدأ هذا الصوم بالتحديد ، فعلمه عند ربي ، ولا بد أن يكون بعد عودته من بغداد الى معرة النعمان ولزومه بيته عام ٤٠٠ هـ ليتوفر على تسبيح الله وتمجيده بالصلاة وبالصوم وبالتعبد ، لا قبل .

ويرى الاستاذ محمد سليم الجندي أن الصوم قد يكون له عند أبي العلاء معنى خاص آخر ، فما هو الامتناع عن الطعام والشراب فحسب بل كف النفس عن شهواتها الظاهرة وتطهرها من الشرور الباطنة والظاهرة . فالمعري يعتبر القول الباطل مبطلا للصوم مفيتا للغاية المقصودة منه مذهبا للثواب المتوقع منه :

اذا القوم صاموا فعافوا الطعام ٠قالوا المحال فقد افطروا ل/٣٤٦١

وقال في الفصول والغايات : صوم النية افضل الصيام لان الجوارح تتبع القلب وربما صامت اليد وافطر اللسان . فاذا صمت عن المآثم فقد ذلك صم عن الطعام(١٤) .

ويضيف الاستاذ الجندي أن الصوم في نظر بعض المحققين اقسام : صيام العوام عن مفسدات الصيام ، وصيام الخواص وهو الصوم عنها وعن اخلاق الجوارح في غير طاعة ، وصيام خواص الخواص وهو حفظ قلوبهم عما سوى الله ، فاذا شاهدوا مولاهم ونظروا اليه عيانا أفطروا .

ما الخير صوم يذوب الصائمون له	ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطرحا	ونفضك الصدر من غل ومن حسد ل١/٧٢
طال صومي ولست ارفع سومي	ووفودي على المنية فطر ل١/٣٤٢
صمت حياتي الى مماتي	لعل يوم الحمام عيد ل١/٢٤٥
انا صائم طول الحياة وانما	فطري الحمام ويومذاك اعيد ل١/٢٤٩

فهل أراد المعري في البيت الاخير سوى صوم خواص الخواص(١٥) ؟

□ □ □

ليس لبدء المعري صومه ما لامتناعه عن أكل اللحم من الاهمية لتحديد مدته . فهو يقول في رسالته الثانية الى داعي الدعاة أنه امتنع عن أكل اللحم مدة خمس واربعين سنة . والراجكوتي والهاشمي يقولان بدأت هذه المراسلة عام ٤٣٨ هـ وانه ظل قبل تاريخ هذه

الرسالة خمسة واربعين سنة لم يذق فيها اللحم ، وقد توفي المعري عام ٤٤٩ هـ فيكون ظل منقطعا عن اكل اللحم نحو ست وخمسين سنة وهذا ما لم يقل به احد من مؤرخيه ، الا اذا كان غير عادته وافطر واكل اللحم في الفترة التي تلت عام ٤٢٨ هـ وهذا ايضا لم يقل به أحد ، والرسائل التي تبادلها المعري وداعي الدعاة تدحضه .

اجمع المؤرخون الذين ذكروا تاريخا لولادة المعري على انه ولد عام ٣٦٣ هـ[١٦] ، كما اجمعوا على انه توفي عام ٤٤٩ هـ[١٧] ، وعلى انه عاش ٨٦ سنة[١٨] ، وعلى انه ما اكل لحما مدة خمس واربعين سنة[١٩] .

وقد وقع الراجكوتي في خطا وقع فيه ابن حجر الذي يقول : ان المعري بقي في صنعاء سنة لا ياكل اللحم وانه مضى على تركه له خمسا واربعين سنة اي ان المعري بدأ ترك اللحم وهو في الثلاثين اي قبل اعتكافه في محبسه الذي ما خرج منه الا مرة واحدة ليشفع لبني قومه لدى صالح بن مرداس . وقال الراجكوتي بالاستناد الى قول ابن حجر هذا أن التراسل بين ابي العلاء وداعي الدعاة بدأ حين بلغ ابو العلاء ٧٥ عاما من عمره وفي سنة ٤٣٨ هـ[٢٠] ، ولم يقل أحد من المؤرخين ان المعري قبل انعزاله في منزله أو بعد ذلك ذهب الى صنعاء ومكث فيها سنة سوى ابن حجر . وهذا ما قاد الراجكوتي الى الخطا الذي ارتكبه . وما تكلم الاستاذ الجندي عن رحلة المعري الى صنعاء هذه الا لينكرها ويبين خطا من قال بها خلافا لما ذكره الدكتور مصطفى صالح في كتابه[٢١] . وقد

استند الجندي في ذلك الى كتاب الذهبي نفسه « تاريخ الاسلام » الذي اختصره ابن حجر . لقد اختصر ابن حجر في كتابه لسان الميزان كتاب تاريخ الاسلام للذهبي وفيه يروي الذهبي أن المعري مكث بضعا واربعين سنة لا ياكل اللحم ولم يذكر رحلة للمعري الى صنعاء[٢٢] . ولا شك في ان هذه الرحلة غير صحيحة ولا يجوز أن يعول عليها لانفراد الرواية بها وابن حجر وان كان ثقة في رواياته غير معصوم من الخطا ولا من خطا النساخ وتحريف الرواة ، واظن ان اصل عبارته هكذا « مكث بضعا واربعين سنة لا ياكل اللحم ثم سقطت كلمة اربعين فتوهم الناسخ او الطابع انها بصنعاء » وهذا هو الموافق لما ذكره ابن حجر نفسه في الصفحة ٢٠٦ عن هلال الصابي في تاريخه (تعريف القدماء ص ٣١٥)[٢٣].

وبانتفاء ذهاب ابي العلاء ومكوثه في صنعاء سنة لا ياكل اللحم ينتفي قول ابن حجر والراجكوتي والهاشمي بخصوص بدء المعري ترك اللحم عام ٤٣٨ هـ مما يوجب العودة الى رسالته الثانية الى داعي الدعاة الفاطمي . فباي تاريخ صدرت رسالته هذه ؟

لقد عاد ابو العلاء الى معرة النعمان ولزم بيته عام ٤٠٠ هـ(٣٣) واجتهد ان يتوفر على تسبيح الله وتمجيده مقتديا ربما بفئة المتدينين الذين كان عرفهم وعايشهم فيما مضى فترة من الزمن غير محدودة ولا معروفة ، وكانوا في عهـده ما زالوا يتركون ما هو لهم حلال مطلق . فلم يرغب في استعمال اللبن وتحرج عن ذبح السليل ، اجتهـادا منه في التعبد ورحمة للمذبوح ورغبة في غفران خالق السموات . وابو العلاء يذكر في جوابه الاول أن المحن توالت عليه حتى أشبه شخصه العود المنحني ، وانه مني في آخر العمر بالاقعاد وعداه عن النهضة عاد . وفي جوابه الثاني يقول انه لم يبق فيه بقية لان يسأل ولا لان يجيب لان اعضاءه متخاذلة وقد عجز عن الصلاة قائما وانما يصلي قاعدا ، وانه لاعجز اذا اضطجع عن القعود فربما استعان بانسان فاذا هم باعانته وبسط يديه لينهضه اضطربت عظامه لانهن عاريات من كسوة كانت عليهن فعرتهن منها الاوقات التمادية(٣٤) مما يفيد ان المعري في ذلك الحين كان هرم قد ادركه الفناء(٣٥) « واشرف على القبر » وابو العلاء لم يشر الى شيء مما ينبىء عن حالته الصحية كما وصفها اعلاه في رسالة تعزية كتبها عام ٤٤٢ هـ(٣٢) .

ويروي الصفدي ان داعي الدعاة وقف بمصر على قصيدة المعري : غدوت مريض الدين والعقل فالقني(٣٦) ... ويؤيد محمد سليم الجندي ان هذه القصيدة انتقلت الى مصر باسرع من لمح البصر فاعترض عليه داعي الدعاة من اجلها(٣٧) . وبنت الشواطىء العربية ترى ان قصيدة الشاعر هذه تناقلها الناس وبلغت مركز السلطة الحاكمة في مصر حتى تلقفها داعي دعاتهم ووجدها فرصة سانحة ليكف من غلواء هذا الشيخ الساكن في بلدة من أقليم الشام الخاضع للاسرة الفاطمية بمصر ـ (او بالحري لنفوذها في ذلك الحين كما قرر طه حسين في تجديد ذكرى ابي العلاء ص ٦٤ ـ ٦٩) ـ وما فتىء يجهر بكلمات خطرة على النظم الحاكمة ويوشك بمسلكه العجيب ان يفتن الناس عما الفوا من اوضاع .

قول ابي العلاء نفسه انه مضى على انقطاعه عن أكل اللحم خمسا وأربعين سنة بتاريخ ونص عبارة المعري يحدد لتاريخ الرسالة / ٤٥ / سنة منذ بدأ مجاهدته عام ٤٠٠ هـ أي انه كان في نحو الخامسة والثمانين من عمره حين أجهد بهذه الخصومة الكلامية(٣٨) . اما الدكتور طه حسين فانه يرى ان الرسائل بين داعي الدعاة وابي العلاء في شان آكل اللحم وتحريمه كانت بمصر ، ويشير الى ان المعري مات بعد هذه المشاكسة بقليل(٣٩) ومن الثابت تاريخيا ان المعري توفي قبل ان يستلم رسالة الداعي الثالثة . والدكتور طه حسين يرى أيضا أن داعي الدعاة بدأ مراسلة المعري من مصر ، في حين ان الاستاذ

الجندي يقول : الظاهر ان داعي الدعاة كتب الى المعري بشان قصيدته « غدوت » وهو في بلاد الشام ، لانه يقول : فلما رمت بي المرامي الى الشام . وعبارة الرسائل تفيد ان داعي الدعاة في رسالته الثالثة الى ابي العلاء يذكر فيها انه شق الارض من اقصى دياره الى مصر لكنه يقول أيضا في تلك الرسالة : ولما رمت بي المرامي الى ديار الشام ومصر رأيت الناس فيما يتعلق بدين المعري مختلفين(٣٠) . ويجزم الراجكوتي أن مراسلة داعي الدعاة وابي العلاء كانت من حلب كما صرح به(٣١) . والدكتور مصطفى صالح يرى مثل هذا الرأي الاخير لاسباب تاريخية سنشير الىبعضها .

ان داعي الدعاة الفاطمي هبة الله بن موسى بن داود الشيرازي السلماني ابا نصر المؤيد في الدين الداعي الاسماعيلي ولد وتعلم في شيراز التي نسب اليها وقد كان فيها لابيه ثم له القيام بالدعوة الى الفاطميين لكنه اضطر الى مغادرة هذه المدينة عام ٤٣٦ هـ ـ او عام ٤٣٩ هـ(٣٢) ـ فمر ببغداد والموصل ولم يمر بمعرة النعمان واقام مدة في الاهواز في حلة منصور ثم توجه الى مصر فخدم المستنصر الفاطمي في ديوان الانشاء وتقدم الى ان صار اليه أمر الدعوة الفاطمية ولقب بداعي الدعاة وباب الابواب . ثم نحي وأبعد الى الشام وعاد الى مصر فتوفي فيها عن نحو ٨٠ عاما وصلى عليه المستنصر . ونسبته الى سلمان الفارسي . وقد كانت بينه وبين ابي العلاء مراسلة حوالي عام ٤٤٩ هـ في موضوع أكل النبات(٢٢) . وداعي الدعاة في الفترة ما بين ٤٣٦ هـ و ٤٣٩ هـ لم يكن بعد شيئا بالنسبة الى الفاطميين والى ابي العلاء . وهو ما مثل اول مرة بين يدي الخليفة المستنصر الا في آخر يوم من شعبان سنة ٤٣٩ هـ .

ويستخلص الدكتور مصطفى صالح(٢٣) من البحوث الجديدة الكثيرة الجدية التي قام بها ومن المصادر العديدة التي راجعها عن ابي العلاء المعري ان المستنصر ارسل المؤيد بالدين هبة الله موسى داعي الدعاة الى البساسيري وزوده بالسلاح والمال والالبسة عام ٤٤٧ هـ . فوصل داعي الدعاة عند ثمال بن صالح بن مرداس في حلب وانضم هو وثمال الى البساسيري وخاضوا معا معركة في سنجار ضد طغرل بك السلجوقي عام ٤٤٨ هـ = ١٠٥٦م وعاد داعي الدعاة الى مدينة حلب عام ٤٤٩ هـ / ١٠٥٧ م ومن حلب وفي الاشهر الاولى من هذا العام ٤٤٩ هـ بدء مراسلة ابي العلاء المعري الذي توفي في ربيع الاول ٤٤٩ هـ = آذار ١٠٥٧ م .

وقد جاء في المجالس المؤيدية لحاتم بن ابراهيم الحميدي(٢٤) ما يلي : قد انتهى اليكم خبر الضرير الذي نبغ بمعرة النعمان وما كان يعزى اليه من الكفر والطغيان على كون الرجل متقشفا وعن كثير من المآكل التي أحل الله له متعففا . وقد كان خبره يتوصل الى كل صقع بما يحرك النفوس للفتك به حمية بزعمهم للدين وغيرة على الاسلام والمسلمين .

وكان جرى ذكره في مجلس الناظر الذي ينظر في ذلك الوقت ، فحطب عليه الحاضرون ، وأغروا بدمه وقالوا : ان الغيرة على الدين تبيح قتله . فقال أحد الحاضرين : ان كلامكم على غير موضوع ، وان كان الرجل من العجز والضعف والاشراف على القبر بالغاية القصوى ـ مما يؤيد ان المعري كان حقا في أواخر أيامه ـ وانه متى بسطت له اليد على هذا السبيل اكتسب من الذكر الجميل والثناء بعد الموت ما لا حاجة بنا اليه . بل الواجب ان يجرد له من يهتك بالمناظرة والمحاجة ستره ، ويكشف للناس عواره ، لينقص في عيونهم وينحط من درجته ما بين ظهرانيهم . فمكث غير بعيد حتى توجه من وجهناه من داعيتنا للقاء التركمانية ، فانعقد بينه وبينه من المناظرة مكاتبة لا مشافهة ما نورده بنصه فينفع الله به(٢٤) ...

هذا النص يفيد ان انباء المعري وما كان ينسب اليه من « كفر » قد وصلت الى الاصقاع العربية حتى أثارت الحمية في النفوس ، كنفس داعي الدعاة ومريديه في مصر ، بعد ما كان سمع عنه ما سمع لدى مروره ببلاد الشام ، حتى أغري بدمه واستبيح قتله . وللباحث أن يتساءل لماذا كل هذا ؟ وماذا عرف في مصر عن ابي العلاء ما لم يعرفه من كان في الاصقاع الاخرى المجاورة ، فلم تبلغ بهم الحمية ما بلغت عند هؤلاء الفاطميين حتى في مجالسهم الخاصة ؟ وهل يعقل ان تكون قصيدة ابي العلاء : غدوت مريض الدين ... وتركه أكل اللحم مما يوجب قتله او مناظرته في شيخوخته المتقدمة وقد أشرف على القبر بشهادتهم ، تلك المناظرة الشديدة المضنية ، ويحملهم ذلك الى تحقيق غايتهم منها بانقاصه في عيون الناس وتسفيهه وحط درجته بينهم فيوفدوا اليه داعي دعاتهم ؟!... أم ان هنالك سببا أو أسبابا أخرى تبرز في نظرهم مهاجمته ورغبتهم في تحطيمه واذلاله او كشف دخيلته وهذا ما يهمهم ؟

يحمل الاستاذ الجندي حملة قوية على من يذهب الى القول بان أبا العلاء كان يعتنق المذهب الدرزي أو يدين بمذهب القرامطة ، والجندي يعترف بانه لم يطلع على حقيقة المذهب الدرزي(٢٥) حتى ولا على كتاب مارون عبود « زوبعة الدهور » ولم يلحظ هو ولا الذين درسوا أبا العلاء من عرب ومستشرقين ، في حد علمي ، كلمة بسيطة جدا ، كلمة عابرة قالها ابو العلاء فلم يؤبه لها وهي تنبيء بشيء كثير الاهمية عن مذهبه أو على الاقل عن سبب اهتمام داعي الدعاة بذلك . واعترف اني قرات تلك الكلمة عشرات المرات فما لفتت انتباهي الا مؤخرا . فابو العلاء الذي يقول في جوابه الاول ، متكلما عن نفسه ولكن بصيغة الغائب : اما قول العبد الضعيف ـ أي المعري ذاته ـ : « غدوت مريض الدين

والعقل فالقني ... » فانما خاطب به من هو في غمرة الجهل ، عاد المعري في جوابه الثاني فقال : وقد ذكر ـ ايد الله الحق بحياته ، جملة دعائية لداعي الدعاة ـ بيتا من أبيات على الحاء ذكرها « وليه » ليعلم غيره ما هو عليه من اجتهاد في التدين(٢٦) . فكلمة « ولي » التي لم يلتفت اليها احد حتى اليوم ، في حد علمي ، تمني هنا كما جاء في لسان العرب :

الصديق والنصير والتابع المحب(٢٧) . وبذلك يعترف المعري اعترافا صريحا انه تابع محب لداعي الدعاة ، كما أكد عبد الله بن مرتضى ان المعري عين داعيا للفاطميين عام ٣٩٠ هـ ولكن دون ان يذكر المصدر الذي استند اليه(٢٨) ، ام ان المعري قال ما قال متوددا ليتقي مخاصمة داعي الدعاة ، وهو لا يجهل مرتبته ومنزلته ، وابو العلاء لم يبق فيه بقية لان يسأل ولا ان يجيب . وابو العلاء لم ينس ان يقرىء السلام امام الدولة النبوية وكذلك الائمة الطاهرين من آبائه(٣٩) . فلكي يتثبت داعي الدعاة من صحة عقيدة « وليهم » المعري بعد ان سمع ما سمع من اخباره واقواله وبدا له من انحرافه ، لانه حرم على نفسه أكل اللحم الامر الذي اباحه الفاطميون والاسماعيليون اباحة تامة بلا تحفظ ولا استثناء ، هذا ولا بد من ان يكون بلغه ان المعري ينكر عصمة الامام ورجعته ، شد الى المعري راحلته واسرع ليسأله عن مذهبه في ترك اللحم وعما يمكن ان يكون عنده من علم واسرار على أمل ان يتدرج في الاسئلة من صغير الى كبير وترقيا من دون الى فوق(٤٠) ، اذ ليس في هذه القصيدة التي أثارت داعي الدعاة من « كفر وطغيان » ما يقلق امثال داعي الدعاة وجماعته ، وقد جاء في كثير من شعره أكثر مما جاء فيها بهذا الخصوص. وجل ما فيها انه يخبر ابناء زمانه انه يعلم سرائر لا يريد ان يبوح بها ، مناقضا في ذلك ما قاله في مطلعها « غالقني لتسمع أنباء الامور الصحائح » ، وهو يرى انهم سروا على غيّ واجابوا كل داع للضلال وانهم اذا كشفوا حقائق دينهم تكشفوا فضائح مخزيات(٤١).

فابو العلاء الذي توفي عام ٤٤٩ هـ عن ست وثمانين سنة ما أكل اللحم خلال الخمس والاربعين سنة الاخيرة من حياته ٤٤٩ هـ ـ ٤٥ = ٤٠٤ هـ خلافا لما قاله الراجكوتي والهاشمي . فهو لم يكن في الثلاثين لما انقطع عن أكل اللحم بل نحو الاربعين وبعد اربع سنين من اعتزاله في محبسه اذ ان داعي الدعاة الفاطمي « وجه » وجاء الى حلب وما بدأ مراسلة المعري من هناك الا في عام ٤٤٩ هـ وقد ثبت كل هذا مما أتينا على ذكره وبيانه ولا سيما مما جاء في المجالس المؤيدية وبما استخلصناه من المصادر الاخرى التي أشرنا اليها ، فعسى أن نكون قد وفينا هذه الناحية من البحث حقها من الدرس والتمحيص لجلاء هذه الحقيقة البسيطة لكل باحث واديب يهمه مثل هذا الامر وفي ذلك غاية غايتنا .

الهوامش

١ ـ محمد يحيى الهاشمي : لغز ابي العلاء ص ٢١ و ٢٢ وقد اتخذ الراجكوتي مصدرا له بهذا الخصوص .

٢ ـ عبد العزيز الميمني الراجكوتي الاثري الهندي : ابو العلاء وما اليه ص ٢٤٦ .

٣ ـ الدكتور طه حسين : تجديد ذكرى ابي العلاء المعري ص ٣٠٦ .

٤ ـ ابو العلاء : الرسائل الخمس (جمع محب الدين الخطيب) ص ١٤ .

٥ ـ ابو العلاء : الرسائل الخمس ص ٣١ .

٦ ـ سبط ابن الجوزي : مرآة الزمان (تعريف القدماء ص ١٥٤) .

٧ ـ الذهبي : تاريخ الاسلام (تعريف القدماء ص ١٩٢) .

٨ ـ بنت الشواطىء العربية (الدكتورة عائشة عبد الرحمن) : مع ابي العلاء ص ٢٠٩ .

٩ ـ ابن العديم : الانصاف والتحري (تعريف القدماء ص ٥٢٥) .

٩ ـ محمد سليم الجندي : الجامع ج١ ص ٢٨٦ و ٣٠ و ٤٢ و ٣١) .

١٠ ـ ابن حجر : لسان الميزان (تعريف القدماء ص ٣١٦) .

١١ ـ عبد الله العلايلي : المعري ذلك المجهول ص ٧٧ .

١٢ ـ الياس سعد غالي : ابو العلاء وصوم الدهر وتركه اكل اللحم، ولا سيما مايتعلق برحلته الى اللاذقية : مجلة المسرة عدد ٦٠٠ / ٩٧٤ ، ومقدمة حديقة الحيوان في لزوميات ابي العلاء ص ٦٩ ـ ٧٤ .

١٣ ـ مارون عبود : زوبعة الدهور ص ١٠٦ .

١٤ ـ ابو العلاء : الفصول والغايات ص ٣٩٠ .

١٥ ـ محمد سليم الجندي : الجامع ج ١ ص ٣٧٣ .

١٦ ـ البغدادي والسمعاني وابن الانباري وابن الجوزي والقفطي وياقوت وسبط ابن الجوزي وابن خلكان وابو الفداء وابن فضل الله العمري والذهبي والصفدي واليافعي وابن كثير وابن الشحنة وابن حجر والعيني وابن تغري بردي والسيوطي والعباسي وابن عماد الحنبلي عباس المكي (تعريف القدماء) ويوسف البديعي في اوج التحري عن حيثية المعري .

١٧ ـ ابن الانباري والقفطي وياقوت وابن خلكان وابن فضل الله العمري والصفدي وابن الشحنة وابن حجر والسيوطي والعباسي (تعريف القدمـاء) ويوسف البديعـي في اوج التحري .

١٨ ـ ابن الانباري وياقوت وابن عماد الحنبلي والبديعي وابن الجوزي والعيني وهذان الاخيران يذكران انه مات عن ٨٦ سنة الا ٢٤ يوما وابن كثير يقول انه مات عن ٨٦ عاما الا ١٤ يوما (تعريف القدماء) .

١٩ ـ ابن الانباري وابن الجوزي وياقوت وسبط ابن الجوزي وابن خلكان وابو الفداء والصفدي وابن كثير وابن الشحنة وابن حجر والعيني والعباسي وابن العماد الحنبلي وابن العديم (تعريف القدماء) .

٢٠ ـ الراجكوتي : ابو العلاء وما اليه ص ٢٤٦ .

٢٠ ـ ابن حجر : لسان الميزان (تعريف القدماء ص ٣١١ و ٣١٢ الحاشية ٢ من الصفحة ٣١٢ و ٣١٥) .

٢١ ـ الدكتور مصطفى صالح : كشاف مصادر دراسة ابي العلاء المعري ص ١٢٥ .

٢٢ ـ الذهبي : تاريخ الاسلام (تعريف القدماء ص ١٩١) .

ـ محمد سليم الجندي الجامع ج١ ص ٢٠٦ .

٢٣ ـ ياقوت : ارشاد الاريب (تعريف القدماء ص ١٠١) .

ـ الذهبي : تاريخ الاسلام (تعريف القدماء ص ٢٠١) .

ـ ابن العديم الانصاف والتحري (تعريف القدماء ص ٥٢٥ و ٥٤٣) .

ـ ابو العلاء : وكالة تعزية ص ٨٨ .

٢٤ ـ ابو العلاء : الرسائل الخمس ص ٩ و٢٩ و ٣٠ وابو العلاء يعلم ان صلاة المصلي القاعد نصف ثواب صلاة المصلي القائم (سقط الزند ج٢ / ١٤٥) .

٢٥ ـ الدكتور طه حسين : تجديد الذكرى ص ٦٧ .

ـ محمد سليم الجندي : الجامع ج١ ص ٢٧٩ (الحاشية : وهذا يدل على ان هذه الكتابة كانت في اخر حياة المعري) .

٢٦ ـ الصفدي : الوافي بالوفيات (تعريف القدماء ص ٢٧٢) .

٢٧ ـ محمد سليم الجندي : الجامع ج١ ص ٤٥٦ و ٤٥٦ و ٤٧٧ .

ياقوت : ارشاد الاريب (تعريف القدماء ص ١٣٤) .

٢٨ ـ بنت الشواطىء : مع ابي العلاء في رحلة حياته ص ٢٠٥ و ٢٠٩ .

٣٠ ـ محمد سليم الجندي : الجامع ج ١ ص ٤٧٦ و ٤٧٧ .

ابو العلاء : الرسائل ص ٢٣ و ٢٤ ـ وياقوت ص ١٣٤ .

٣١ ـ الراجكوتي : ابو اللاء وما اليه ص ٢٤٦ .

ياقوت : معجم الادباء ٢٠٩/١ (تعريف القدماء ص ١٢٤) .

٢٢ ــ خير الدين الزركلي : الاعلام ج٩ ص ٦٤ و ٦٥ لقد حدد الزركلي عام ٤٣٦ هـ تاريخاً لمغادرة هبة الله شيراز في حين ان هنري لاوست حدده بعام ٤٣٩ هـ (حياة وفلسفة ابي العلاء المعري ص٢١) وجاء في مقدمة المجالس للمؤيد في الدين .

٢٣ ــ الدكتور مصطفى صالح : كشاف مصادر دراسة ابي العلاء المعري ص١٢ و ١٨ .

٢٤ ــ الدكتور مصطفى صالح : كشاف مصادر دراسة ابي العلاء المعري ص ٤٥ .

ــ حاتم بن ابراهيم الحميدي : المجالس المؤيدية (تعريف القدماء ص٣٨٧ و ٣٨٨ : والمجالس المؤيدية هي ثمانمائة مجلس المؤيد في الدين أبي نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران الشيرازي الملقب « داعي الدعاة » كان يحاضر بها في دار العلم بالقاهرة ويتناول الشيرازي فيها موضوعات اسماعيلية شتى ، دينية وادبية وسياسية وتاويلية وهو الذي كان ينشيء هذه المحاضرات على لسان الخليفة وينوب هو عنه في القائها وقد جمعها ورتبها حسب موضوعاتها الداعي اليمني حاتم بن ابراهيم الحميدي (... ــ ٥٩٦ هـ) وسماها جامع الحقائق في التاويل .

وقد جاء في الحاشية : وهنا ساق الرسالة الاولى التي اوردها ياقوت ص١١٩ واشار بعدها الى الثانية ولم يروها ثم اورد الثالثة وسكت عن الرابعة والخامسة .

٢٥ ــ محمد سليم الجندي : الجامع ج١ ص٤١٠ و ٤١١ .

٢٦ ــ ياقوت : ارشاد الاريب (تعريف القدماء ص١٢٢) .

ــ ابو العلاء : الرسائل الخمس ص١٠ و ٢٥ .

٢٧ ــ ابن منظور : معجم لسان العرب ج٥ مجلد ١٥ ص ٤١١ .

٢٨ ــ عبد الله بن مرتضى : الفلك الدوار ص ١٧٠ و ١٧٧ .

ــ برنار لويس : أصول الاسماعيلية ص ١٩٨ .

٢٩ ــ ابو العلاء : الرسائل الخمس ص ٣١ .

٣٠ ــ داعي الدعاة : الرسائل الخمس ص٣٤ .

٣١ ــ ابو العلاء : اللزوميات ج١ ص ٢٩٥ و ٢٩٦ .

٣٢ ــ محب الدين الخطيب : مقدمة الرسائل الخمس ص ٤ وفيها يقول : وفي السنة التي انتقل فيها هذا النابغة الزاهد العظيم الى رحمة ربه زار مدينة حلب ابو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمر أحد كبار علماء الامامية المتبوء منصب داعي الدعاة الى مذهب الفاطميين فاراد ان يداعب الشاعر الحكيم وهو في اخر شيخوخته فكتب اليه . وتجدر الملاحظة هنا ان هبة الله بن موسى ما صار « داعي الدعاة » الا بعد رجوعه الى مصر عام ٤٥٠ هـ .

٣٣ ــ محمد كامل حسين : مقدمة ديوان المؤيد ص ٣٧ و ٤٠ و ٤٢ و ٤٤ و ٤٦ و ٤٨ و ٤٩

ــ محمد كامل حسين : سيرة المؤمن ص ١٣١ و ١٧١ و ١٧٦ .

نظرة في علم اللغة

معن عبد المجيد

ينتمي علم اللغة الى مجموعة العلوم الانسانية التي تعتبر بدورها احدى الاقسام الثلاثة الرئيسية للعلم ، أي : العلوم الرياضية ، العلوم الطبيعية ، العلوم الانسانية .

وقد نهض هذا العلم كثيرا في القرن التاسع عشر وخصوصا بفضل مدرسة المانية الاصل سمي افرادها « المحدثين من علماء القواعد » (ليسكين ، هرمان بول ، بروجمان ... الخ) الذين اعتبروا الظواهر اللغوية جبرية خاضعة لقانون صارم ، كما نشا اتجاه آخر للتخصص في دراسة مختلف فروع بحوث اللغة .

ويعتبر اكتشاف القانونية العلمية في نشوء حياة وتطور اللغات أحد الاكتشافات الكبيرة التي حررتنا من المفاهيم المغلوطة ، والصدفية اللاعلمية ، التي كانت تعتبر اللغة احدى الظواهر « الخاصة » الخاضعة للمصادفات أو القوى الغيبية المختلفة . ان هذا الاكتشاف يأتي مرافقا لكشف الفهم العلمي للتاريخ في أواسط القرن التاسع عشر ، ويعتبر ـ في الوقت نفسه ـ دعما كبيرا له في الحقيقة ان قوانين اللغة لا تخضع لحتمية (جبرية) عالية ، وهي بالقدر نفسه تتعالى عن المصادفات .

ان قوانين اللغة ـ مثل غيرها من القوانين الاجتماعية ـ تعبر عن الضرورة التي تتحقق بشكل قانونية احتمالية ـ احصائية .

علم اللغة والفلسفة :

علم اللغة يدخل في علاقة مع العلوم الاخرى ، يؤثر فيها ويتأثر بها .

ولكن تأثر علم اللغة بالفلسفة يعتبر أساسيا ، لان الفلسفة هي التي تحدد منهاج أو طريقة البحث اللغوي ، وتزوده بالخطوط النظرية العريضة اللازمة له .

ان هدف البحث اللغوي ــ على سبيل المثال ــ يعرف باشكال مختلفة حسب المنطلق الفلسفي النظري ، فعلم اللغة التجريبي التقليدي يبحث في معرفة جوهر الظواهر اللغوية ، أما ممثلو علم اللغة البنيوي الذين يقفون على خط الفلسفة الوضعية المنطقية المعاصرة ، فلا يعطون أهمية لجوهر الظواهر اللغوية ، بل يعتبرون ان هدف البحث اللغوي هو مجرد علاقات بين الوحدات اللغوية دون الاهتمام بصفاتها الموضوعية (مُسْتَلِف) ، ومن المعروف ان المدرسة الوضعية قد حولت الفلسفة نفسها الى ما يشبه علم لغة ، نظرا لاهتمامها الكبير بدراسة وتحليل المفاهيم اللغوية وتحديد معانيها جيدا ، معتبرة ذلك تحريرا للفلسفة من كل ما هو ميتافيزيكي .

أما المادية الفلسفية (المادية الديالكتيكية) فتعتبر أن العلم يعرف جوهر الظواهر التي تكشف العلاقات فيما بينها بمعرفة صفاتها الموضوعية بمعنى أن الصفات الموضوعية للظواهر ــ من جهة ، والعلاقات فيما بينها ــ من جهة أخرى توجد في وحدة لا تنفصم ، اذ يستحيل فهم علاقات بحتة في معزل عن الوظيفة الاجتماعية والواقعية ، في معزل عن الصفات الموضوعية للظواهر . وهكذا هو الحال في الظواهر اللغوية .

قال ماكس ملر : « ما كان للانسان ان يقدس اللغة حبا بها او تعشقا لانغامها وأجراسها وانما لانها سجل تفكيره تحفظه له وتنقله عنه الى اخوته في الانسانية ومن يتلوه من الاحياء ». فاللغة اذا غير مستقلة عن وظيفتها الاجتماعية والواقعية .

نشوء اللغة :

هناك تفسيرات كثيرة لاصل اللغة الانسانية :
منها ما يرجع ذلك الى الهام ووحي أتى على الانسان من عالم آخر ، ومنها ما يعتبر أن اللغة نشأت بالتواضع والاتفاق والارتجال (ديمو كريت ، آدم سميث ، ريددجلد ستيوارت .. الخ) ، وهناك من يفسر نشوء اللغة بغريزة خاصة زود بها في الاصل جميع أفراد النوع البشري (ماكس ملر ، رينان ...) .

وهذه النظريات جميعاً ذات طابع ميتافيزيكي غيبي ؛ أما النظرية الاكثر واقعية فهي تلك التي تعتبر أن اللغة نشأت من الاصوات الطبيعية ثم سارت في سبيل الرقي تدريجيا بارتقاء العقل والحضارة .

هذه النظرية هي ما يقول به معظم علماء اللغة المعاصرين ومنهم « وتني » .

وقد اوضح « فريدريك انجلس » قضية هامة آلا وهي دور « العمل » و « المجتمع » وأثرهما الحاسم في تكوين اللغة الانسانية . لقد أسهم تطور العمل في تمتين الصلات بين أعضاء المجتمع ، وتوصل الناس بسبيل التكون الى نقطة ظهرت فيها عندهم الحاجة الى ان يقول احدهم للآخر شيئا ما . « هكذا فان الكلام نشا من العمل ورافقه » . (انجلس) .

ان اسطورة « روبنسون كروزو » هي أقرب ما تكون الى التصورات الرومانسية البحتة التي تضخم دور « الفرد » وامكانياته الى حدود غير معقولة ، وتجعله مستقلا عن واقعه وبيئته الاجتماعية ؛ ان شيئا من « البطولات » الفكرية المذكورة في هذه الاسطورة لا يمكن ان يحدث دون مجتمع وعبر مجتمع .

كذلك هو الحال بالنسبة لبطل الفنتازيا الفلسفية العربية « حي بن يقظان » التي تعتبر تراثا قيما ومتقدما لذلك العهد الذي كتبت فيه ، وجاءت اسطورة « روبنسون كروزو » على غرارها ولكن بعد مرور مئات السنين .

الاتجاه العام لتطور اللغة :

هناك عدة نظريات عن اتجاه تطور اللغة .

لقد اعتبر بعضهم أن اللغة الانسانية اجتازت ثلاث مراحل :

مرحلة الصراخ — المد — المقاطع . كما يوجد اتجاهان في تفسير سيرة اللغة أحدهما يعتبر أن اللغة انتقلت من الكلمات ذات المداليل العامة الى الكلمات ذات المداليل الجزئية (مكس مولر) ، والآخر يعتبر انها انتقلت من المداليل الجزئية الى المداليل العامة .
ومن المعروف ان تطور العمل والمجتمع يؤدي الى تحسن قدرة الانسان على التجريد والتعميم.
الحقيقة ان قدرة الانسان كانت تتطور في الاتجاهين سواء في ادراك الكليات او في ادراك الجزئيات والتفاصيل أي العناصر الابسط والاجزاء ، وقدرة الانسان هذه لا تزال حتى الآن تنمو في الاتجاهين وهي في جوهرها قدرة من طبيعة واحدة مشروطة بتطور الدماغ والحواس ككل .

من أهم الظواهر التي تحدث للغة ما يلي :

تطور اللغة (عموما ، من ناحية الاصوات ، ومن ناحية الدلالة) ــ تفرعها الى لهجات ولغات ــ صراع لغة ما مع غيرها .

١ ــ تطور اللغة : اسبابه ــ ميزاته ــ كيفيته :

لقد وجد الباحثون ان اللغة تتطور بتاثير قوة دفع من تناقضات مختلفة في النظام اللغوي وصاغوا ذلك باشكال مختلفة :

« هـ. باول » اشار الى نشوء تناقض بين المقولات النفسية والقواعدية واعادة الانتظام بينهما .

« ل. ف. شربا » كتب عن التناقض بين رغبات الفهم والتكلم .

« ف. كلبانوفسكي » تكلم من التناقض بين التفكير والكلام .

« ب. ب. أردنتوف » تكلم عن التناقض بين التفكير واللغة .

« ف. م. بافلوف » يرى تناقضا بين اللغة والكلام .

« ب. ي. افزغالوف » بين الوحيد والعام ، المسترجع (المكرر) والمنتج في اللغة .

أما « ت. ب. لومتييف » فيؤكد على التناقض بين الوسائل الموجودة للغة ما والحاجات الصاعدة لتبادل الافكار معتبرا هذا تناقضا داخليا موجودا في أساس التطور التاريخي لبنية اللغة .

كما أن « ر. آ. بوداغوف » ياتي براي مماثل لراي لومتييف .

والحقيقة لا بد من تبيان أن الحاجات الصاعدة لتبادل الافكار مرتبطة تماما بالتغير الذي يحدث في العالم الموضوعي والوسط المحيط سواء الطبيعي او الاجتماعي او النفسي ، وهذه جميعا خارجة عن نطاق التناقضات الداخلية اللغوية البحتة . لذلك فقد يكون من الصواب اعتبار تطور اللغة مشروطا بنوعين من التناقضات :

١ ــ تناقضات خارجية : بين رصيد ، وسائل اللغة ــ من جهة ، وبين الحاجات اللغوية الصاعدة التي يخلقها تيار الواقع المتجدد ابدا والمغتني على الدوام بظواهر وعناصر جديدة ــ من جهة أخرى .

٢ـ تناقضات داخلية : في الرصيد اللغوي ذاته ، وهو الذي عبرت مختلف التفسيرات المذكورة عن جوانبه العديدة : كالتناقض بين الفهم والتكلم ، بين التفكير والكلام ، بين التفكير واللغة ، بين اللغة والحديث .

ووضع اللغة من هذه الناحية شبيه بوضع الرياضيات الحديثة أو الفيزياء النظرية المعاصرة اللتين تتطوران ، من جهة بتأثير الواقع والحاجات الاجتماعية وفي ارتباط بهم ؛ ومن جهة اخرى ، تملك قوانين داخلية خاصة بها ومستقلة نسبيا عن الواقع .

من العوامل التي تؤثر في تطور اللغة :

انتقالها من السلف الى الخلف ـ تأثرها بلغة أو لغات اخرى ـ عوامل اجتماعية ونفسية وجغرافية وادبية ، اي ان تطور اللغة متعلق باسباب موضوعية وليس مبنيا على محض اتفاق او تحكم ارادي .

كذلك فان التطور الصوتي ـ يحدث من تلقاء نفسه بطريق شبه آلي لا دخل فيه للارادة الانسانية وهو يسير ببطء وتدرج ، واذا ما لحق التطور صوتا ما (الصوت هو ما يكتب عادة على شكل حرف) في بيئة معينة ، ظهر أثره في جميع الكلمات المشتملة على هذا الصوت وعند جميع الافراد الذين تكتنفهم هذه البيئة .

هناك عدة نظريات في التطور الصوتي :

منها مايعتبر ان التطور الصوتي يتجه باللغة نحو التهذيب والكمال (المدرسة الانكليزية من سايس الى سويت) ؛ ومنها ما يعتبر أنه يتجه نحو اظهار العناصر الاساسية في الكلمة ويزيح الاصوات التي لا يوجد لها ضرورة كبيرة فيخفف بذلك من ثقلها ويزيدها تمييزا (بول باسي) .

اما « مكس مولر » فيعتبر أن التطور الصوتي يتجه نحو تسهيل النطق ويعمل على تحقيق الاقتصاد في المجهود .

ومن عوامل تطور الاصوات :

١ ـ التطور الطبيعي لاعضاء النطق (نظرية روسلو) .
٢ ـ الاخطاء السمعية ، سقوط الاصوات الضعيفة (روسلو مييه) .
٣ ـ تفاعل أصوات الكلمة بعضها مع بعض .
٤ ـ اختلاف أعضاء النطق باختلاف الشعوب .

ويمكن اعتبار العامل الاخير قليل التأثير او منعدمه بمعزل عن العوامل الاخرى .

أما التطور الدلالي في اللغة فيشمل الانواع الآتية :

١ ـ تطور يلحق معنى الكلمة نفسه .

٢ ـ تطور يلحق الاساليب اللغوية .

٣ ـ وتطور القواعد المتصلة بوظائف الكلمات وتركيب الجمل وتكوين العبارة ، وهو ـ مثله مثل تطور الاصوات ـ يحدث من تلقاء نفسه بشكل غير ارادي ، ويسير ببطء وبالتدريج ... الخ .

ومن عوامل التطور الدلالي :

١ ـ استخدام الكلمات ، فمدلول الكلمة يتغير تبعا للحالات التي يكثر فيها استخدامها .

٢ ـ عوامل تتعلق باصوات الكلمة ووضوحها في الذهن والقواعد .

٣ ـ تغير مدلول الكلمة على اثر انتقالها من لغة الى لغة .

٤ ـ تغير طبيعة ووظائف المدلولات والشؤون الاجتماعية المتصلة بها .

٥ ـ عوامل ترتبط بالطبقات والجماعات .

ومن أسباب انقراض الكلمة :

ثقلها على اللسان ـ انقراض مدلولها او عدم استخدامه ـ انعزال الكلمة وعدم ارتباطها بما هو معروف .

اما كيفية التطور اللغوي ـ على العموم ـ فكما قال « ف. دي سوسيور » : « ان تطور اللغة مشروط بظواهر الكلام » .

وهكذا فالشيء الذي يتطور بلا انقطاع وبشكل لا ارادي هو الكلام ، وهذا بدوره يؤدي الى تطور اللغة عموما لانها تسعى الى قوننة ظواهر الكلام والى التطابق مع مستويات واتجاه الحديث الذي يتطور بشكل مستقل وعفوي وهو الحاسم ، رغم ان تطور اللغة بدوره يهيء اطرا جديدة لتطور الحديث ويؤثر فيه .. ولكن تاثيره ليس أساسيا بل ثانويا .

ويمكن توضيح الفارق بين اللغة والحديث (الكلام) من راي لـ « آ. سميرنيتسكي » : بان اللغوي هو ما يتصف بطابع جاهز ويتكرر في عملية الاختلاط ، اما الكلامي (او ما ينسب الى الحديث) فهو لا يملك طابعا جاهزا ويتم انجازه في عملية الاختلاط .

٢ ـ تفرع اللغة الى لهجات ولغات :

هذا ما حدث على سبيل المثال للغة اللاتينية التي كانت اللغة الادبية الرسمية في القرون الوسطى لمجموعة من الدول الاوروبية الحالية : فرنسا ـ ايطاليا ـ اسبانيا . في ذلك الوقت كانت تنتشر في هذه المناطق الاقطاعات الكبيرة المنعزلة والمستقلة سياسيا ، وكانت الى جانب اللغة اللاتينية الادبية الرسمية (لغة الكتابة) ـ كانت تنتشر لهجات مختلفة باختلاف الاقطاعات ؛ هذه اللهجات تطورت فيما بعد الى لغات منفصلة من الاصل اللاتيني الواحد وأصبح كل منها لغة كتابية رسمية . هكذا نشأت اللغات الحالية الفرنسية والايطالية والاسبانية .

ومن عوامل تفرع اللغة الى لهجات ولغات :

١ ـ عوامل سياسية تتعلق باستقلال المناطق عن بعضها وضعف السلطان المركزي الذي كان يجمعها .

٢ ـ عوامل اجتماعية أدبية ، كاختلاف النظم الاجتماعية والعادات ومستوى الثقافة .

٣ ـ عوامل جغرافية .

٤ ـ عوامل شعبية وجسمية فيزيولوجية ، ترجع الى فروق الاجناس والاصول ، وفي التكوين الطبيعي لاعضاء النطق .

ويمكن القول ان التقدم الاجتماعي الحضاري يقلل ـ على الاخص ـ من تأثير العوامل الجغرافية ، وان العوامل الفيزيولوجية ـ لو اخذت بمفردها في عزلة عن العوامل الاخرى ـ ذات تأثير طفيف او منعدم . وباختصار فان العوامل الاجتماعية والسياسية هي العوامل الاساسية الحاسمة .

٣ ـ صراع اللغات :

ان صراع لغتين يمكن ان يأخذ احد شكلين : غلبة وانتصار احداهما ـ أو مجرد تأثير متبادل بينهما . واللغة يمكن أن تكون منتصرة اذا كان الشعب الذي يتكلمها اكثر كثافة وضغطا ونفوذا وأشد بأسا وأرقى حضارة وثقافة من شعب آخر حين نشوء الاحتكاك والتنازع بين لغتيهما .

ورغم ان الوطن العربي تعرض لغزوات خارجية كثيرة وعانى من نفوذ شعوب ذات لغات غريبة على العربية فان اللغة العربية لم تكن مغلوبة في وقت من الاوقات لما هي عليه من مستوى حضاري وثقافي لا يستهان بهما بل كانت العربية ـ بالاحرى ـ ذات تأثير معاكس في اللغات الدخيلة أعمق وأكبر ، كما حدث للغات التركية والفارسية والتتارية ، وكثير من لغات شعوب الشرق ، التي اقتبست كثيرا من المصطلحات والمعاني العربية ، وفي الوقت نفسه دخلت الى العربية مفردات أعجمية ولو بشكل اقل .

ان التأثير المتبادل بين لغتين يحدث بنتيجة حرب طويلة الامد بين شعبين أو تمتين العلاقات التجارية والثقافية بينهما ، أو بنتيجة عوامل اجتماعية (هجرة ، زواج ، دراسة ... الخ). « ان تأثير العوامل الخارجية في تطور النظام اللغوي يتحقق في معظم الحالات ـ كما كتب « ت. ب. لومتييف » (اللغوي السوفييتي المعاصر) ـ يتحقق ليس عن طريق تهديم نظام اللغة وادخال عناصر جاهزة لمنظومة غريبة عليه ، بل بطريق التأثير في التطور الداخلي للنظام اللغوي نفسه » . أو باختصار يستحيل اقتلاع اللغة من جذورها .

٣ حكايات لا معنى لها

يوسف العقيد

١ — العبور دون جدوى

وصل الرجل الغني الى النهر العريض الذي تزمجر مياهه في قسوة ، وسمع صوتا يهتف به : ماذا تطلب في هذه اللحظة يا سيدي ؟

رد عليه : انسانا أعبر هذا النهر فوق ظهره .

وفي الحال ، ظهر امامه عملاق طيب القلب . فقفز الرجل الغني فوق ظهر الرجل القوي . وصاح : إسبح بي .

سبح الرجل قاطعا عرض النهر الى ان اقترب من الضفة الاخرى . منهك القوى وقد اشرف على الموت .

صاح الرجل الغني : لا تمت قبل ان توصلني الى بر الامان .
قال الرجل القوي : سمعا وطاعة .

وبالفعل أوصله الى اليابسة . ثم مات على الفور . وبعد موته مد يده للرجل الغني ، وقال متوسلا : اعطني أجرتي لكي ادفن بها .

ضربه الرجل القوي بقدمه ضربة اطارت يده في الهواء ، فأصبح بيد

واحدة ، وصاح : اية اجرة ؟! انك لم تتمكن من العبور ، لولا انني كنت فوق ظهرك . الظروف صعبة ، وعبورك معجزة لم تتم الا بسببي ثم تتحدث عن الاجر .

ومضى الرجل الغني في طريقه غاضبا ، وهو يقول : ماذا جرى للدنيا ، لماذا يفكر الفقراء في ان يصبحوا اغنياء . اليست جريمة ؟!

٢ – من الذي اغرق السفينة

كانت السفينة تعبر بحارا واسعة ، لا يعرف احد من ركابها نقطة البدء ولا محطة الوصول ، ولكنها كانت تسير . وكان في السفينة نوعان من الناس فقط : الاغنياء جدا . والفقراء جدا . وكان الاغنياء يعيشون في القمرات العلوية والفقراء في الكبائن السفلية .

وفي اليوم الاول مات احد الاغنياء . وعندما وقع الطبيب الكشف عليه ، قال : مات من التخمة .

فتعجب الفقراء من قوله ، وعدوه من نوادر الزمان .

وفي اليوم التالي . مات واحد من الفقراء . وعند الكشف عليه . قال الطبيب : مات من الجوع .

فتعجب اغنياء السفينة ، وعدوا ما قاله من نوادر الزمان . وبعد ايام حدث ان تقلبت الاحوال الجوية واصبحت الحياة في الاعالي لا تطاق ، فأصدر ربان السفينة – وهو من الاغنياء – اوامره الفورية بتبادل المواقع : اصبح الاغنياء في أسفل والفقراء في اعلى . وتعجب الطرفان من احوال السفينة الغريبة . ثم حدث ان نفدت المياه العذبة من السفينة فجاة ، واصبحت المسالة هي كيفية الحصول على ماء الشرب .

قال الفقراء : نصبر حتى ياتي الفرج .

ولكن الاغنياء ضجوا وصاحوا . وأصدر الربان قرارين ، الاول يقضي بتبديل المواقع من جديد . وهكذا صعد الاغنياء ، وهبط الفقراء . وقيل إنها العجيبة الرابعة ، وبعد أن صعد الاغنياء . اتخذ الربان قراره الثاني بأن تثقب السفينة من القاع ليحصل الفقراء على الماء ويغلونه ويقطرونه ثم يرفعونه للاغنيـاء ، ليشربوا فالعطش قاس ، ثقب القاع ، فصاح الفقراء بخوف : ستغرق السفينة .

وقال الاغنياء في اطمئنان : لن يغرق الا القاع . وعندما يأتي الدور علينا سيتصرف الربان في الامر .

صعدت المياه ، غطت القاع وما بعده ، وبدأت السفينة تغوص . فظهرت حالات الموت غرقا بين الفقراء . ولكن الاغنياء رفضوا تصديق ذلك ، واستمرت الباخرة في الغوص . واستمر الاغنياء في شرب المياه المقطرة و ... و ... و ...

٣ — فانتازيا الجوع

في العام الذي تغيرت فيه الأوضاع في البلاد . واستبشر الناس خيرا ، ساءت الاحوال ولم تجد الاسرة ما تأكله . اخرجت الام ثديها ، وطلبت من رب الاسرة ان ينام حتى ينصلح الحـال . واخبرت اولادها انهم سيتصرفون على اساس انهم بلا رجل .

خرجت ، هامت على وجهها . نام الرجل اربع سنوات ، إستيقظ على صوت صفارات الانذار والاناشيد الحماسية .

سأل اولاده : هل وجدتم ماتأكلونه ؟

قالوا إنهم صائمون منذ نومه ، حتى الآن لم يفطروا . والام ما زالت في رحلتها التاريخية ، والبلاد في حالة حرب مع الاعداء . وهم يتمشمون أن يجدوا ما يأكلونه بعد الحرب . عاد الاب الى النوم . ولكنه إستيقظ بعد خمسة أعوام على صوت هدير في الشوارع . وجد ابناءه قد نقصوا

واحدا . لم يكونوا قد وجدوا ما ياكلونه . والام تواصل رحلتها ، والبلاد في حالة نقاش مثير حول الطريقة المثلى في كسر البيض قبل اكله . البعض يقول بكسر البيضة من جنبها الايمن . والبعض الآخر يصر على كسرها من جنبها الايسر ، وجماعة المعتدلين يقولون بكسرها من الوسط . حاول الاب فهم ما يقولونه . ولكن ذهنه تعب . فعاود النوم ، وطلب من أولاده ان يوقظوه عندما يجدون ما ياكلونه . ولكن احدا لم يوقظه . صحى بعد ست سنوات على صوت صفارات إنذار واناشيد المعارك . فتح عينيه فوجد ابنا آخر قد اختفى . عرف انه استشهد في حرب خاضتها البلاد في مكان بعيد . الحال كما هو والام غائبة في رحلة البحث والاولاد جياع ، والاعداء ظهروا على حدود البلاد . ولا بد من محاربتهم . كان الوجوم يسيطر على الابناء . فهم الاب الامر دونما كلمات . نام ، ويبدو أن جهازه العصبي قد ضبط على العدد نفسه من السنوات ، استيقظ ليجد ان ابنا قد نقص والبلاد تخوض آخر الحروب . قيل لهم ان الام ستعود . صحيح انهم ما زالوا جياعا . ولكن الطعام والامل والحياة الجديدة في الطريق . عليهم ان يصبروا عاما واحدا فقط . نام الاب ثلاث سنوات ثم استيقظ على اصوات حوله . فتح عينيه . وجد العدد الباقي من اولاده، ياكل بعضهم بعضا . تنبهوا لوجوده ، ففتحوا افواههم ، هب فزعا . خرج الى المدينة . وفي شارعها الرئيسي ، شارع المواكب والاستعراضات، كانت زوجته عارية تماما . اكثر من شخص من الغرباء يعبث باجزاء من جسدها وهي تضحك في ميوعة لم يعرفها فيها من قبل . اقترب منه اكثر من رجل لياكله . طلب منها الحماية . صاحت بـه : الكل ياكل الكل ، وانا اولى بك .

كان هو الوحيد الذي ما زال يحتفظ بلحمه وعظامه . وفي الشارع كان الناس ياكل بعضهم البعض الاخر . والبعض الآخر ياكل نفسه . إستبشع رب الاسرة ما رآه . بحث عن مكان ينام فيه . احاطت به الايدي من كل ناحية وراحت تتحسسه بشهوانية ورغبة مما جعله يستسلم لهذه الايدي وينام فوقها . حملته الايدي وسارت به في الشارع الرئيسي على شكل موكب عظيم .

يوسف العقيد ــ القاهرة

مغيب الشمس

قصة محمد كامل الخطيب

... وها نحن الآن ، مساء اليوم الرابع بعد غياب العجوز ، نجلس في المقهى صامتين ، وأمامنا ، قرب جدار الخربة تقف الكلاب صامتة بينما المجنون متكيء الى الجدار الخرب وعيناه ترنوان الى الشمس التي تغيب في البحر .

* * *

صرنا كل مساء ، وقد أصبحنا عاطلين عن العمل بعد ركود الحركة في المرفأ ، نجلس في مقهى « الشاطيء الازرق » نشرب القهوة ، ونتحدث عن السفر الى السعودية والخليج ، او اي مكان ، ونتفرج على غروب الشمس والفتيات المتنزهــات وذاك العجوز الذي يأتي كل مساء الى الخربة حاملا سلة مملوءة اطعمة يلقيها للكلاب المنتظرة ، والمجنون ينام في الخربة .

كانت مجموعة الكلاب الشاردة والمجنون يجتمعون ، مثلما نجتمع نحن العاطلين عن العمل ، كل مساء على الشاطيء ، قرب جدار الخربــة ، بانتظار العجوز ، وما كان العجوز يتأخر ، مع الغروب كان يأتي حاملا زوادة الكلاب والمجنون . وما ان يصل حتى تتحلق الكلاب حوله ، وبحركة

امست متقنة ، ومعروفة لنا ، كان ينزل السلة من يده . يضعها على الارض ، يمد يده فيها ويخرج أصناف الطعام . يضع الطعام على الارض، تبدا الكلاب في الاكل والعجوز يتفرج . بعد ان تنتهي الكلاب يداعبهـا قليلا ، تذهب ، فيضع يده مرة ثانية في السلة ، يخرج صحنا ، صحنين، واحيانا ثلاثة ، يعزم المجنون ، يبدآن في الاكل معا ، بعد الطعام يخرج وابورا صغيرا . يغلي شايا ، يشربان معا ، يدخنان ، وقبل أن يذهب ، يخرج من جيبه سجائر ، ويناولها المجنون الصامت .

اما نحن ، وقد تعبنا من البحث عن عمل ، ومن مشاريع الهجرة فقد كنا على عادتنا كل مساء ، نأتي الى المقهى ، نتفرج على الغروب والفتيات والنـاس والعجوز والكلاب ، واحيانـا كنا نسخر من انفسنا ، ومن العجوز . كان يوسف يقول : لو كان لنا عجوز يطعمنا هكـذا . وكان حسين يقول : لو كنا كلابا . ومحسن كان يقول : من هو المجنون الحقيقي منهما . ومحمد قال مرة : العجوز هو الكلب الكبير . انا كنت اقول : لكل انسان جنونه الخـاص . كان لكل منا تعليقه ونكتته وقوله الذي يتناسب مع درجة ضجره وفقدانه الصبر ، لكن العجوز استمر في اطعام كلابه ومجنونه ، مثلما استمرت امسياتنا وتعليقاتنا وبحثنا عن عمل .

★ ★ ★

هذا المساء اجتمعت الكلاب والمجنون قرب جدار الخربة ، واجتمعنا في المقهى . غابت الشمس وما ظهر العجوز ، تحلقت الكلاب صامتة حول المجنون المتكىء الى الجدار وما ظهر العجوز اضيئت مصابيح الشوارع وظهر القمر وما ظهر العجوز . دخل المجنون خربته وتفرقت الكلاب وما ظهر العجوز . تركنا طاولتنا وسرنا في الشوارع صامتين وما ظهر العجوز .

دمشق ــ ١٩٧٨

حصانة السيد (سين)

قصة عزيز السيد جاسم

« سيدي الحاكم :

اسمح لي بالاعتذار اولا ، فانا اسيء لك ايما اساءة ، بل ان من حقك ان تشتمني ، وتقول عني : « ياله من وغد صلف ! » ، واذا ما بالغت في عدلك ومروءتك ، وتأففت مني فقط امام زوجتك ، فان من واجبهـا هي شتمي والا ما معنى تطفلي على راحتك وانا ازجك في قضية تخص الشرطة فقط ؟!

صدقني ياسيدي الحاكم ، اني فكرت عدة مرات ، هل اكتب لك هــذه الرسالة .. أم لا . ؟ واذا ماعرفت ان شيئا في طبعي هو التردد دائما ، فإني وانا احاول تحرير رسالتي هذه ، في غاية من الاجهاد الناجم عــن ترددي . ان التردد ياسيدي يجعل للافكار فوضى هائلة تطن حول حواسي بلعنة .. كذلك (والله اعلم) من بعض طبعي انني اخشى ايلام مشاعر اي انسـان ، بل اي كائن في هذا الكون ، فكيف ازعجك وانت ما انت عليه من المهابة وعلو الشأن وسمعة القضاء ؟!

لماذا انغص عليك ؟ .. لماذا ؟ .. الخ ، من هذه اللمــاذا .. ربمـا اكتب رسالتي ، وعندما تصل اليك سأكون في ذمة العدم . عفوا كاد لساني ان

ينزلق ، واقول في ذمة الخلود .. لكن من انا ؟ انا انسان سوف اموت حرقا .. مثلا او خوفا .. فما الفارق ، وقد تساوي القتل والموت رعبا في هذه الايام ؟ نعم تساويا .. وبالله عليك ، ارجوك .. اقرأ رسالتي ... لاترمها .. فانا اتوجه اليك بقضية مصير ، مصيري انا . فما حيلتي ؟ انا اخشى الشرطة ، وكنت اتنازل عن حقي المهضوم دائما حتى لا اراجع مركز الشرطة ، مع انهم قد يعيدون الي حقا ، الا انني افضل تضييع حقي على تقديم شكوى الى الشرطة . انني بصراحة شديد الخوف من الشرطة ، وقد لازمني هذا الخوف ربع قرن بسبب السياسة ، فحينذاك عندما كنت وطنيا كانت الشرطة السرية تلاحقني باستمرار . تركت السياسة وكفت الشرطة عن ملاحقتي ، لكن الخوف ظل قابعا في داخلي . ان عيون رجال الشرطة ترقبني بلؤم ، تطوقني منذ صباي ، يالي من تعيس ! حتى عندما كنت ابكي وانا طفل ، كانت امي الموقرة تهددني بدعوة الشرطي — وكان ذلك كافيا لزرع الشلل في اوصالي ، وتجميد نظرات الاسترحام على وجهي . لا ياسيدي . الخوف يمتد بعيدا قبل اكثر من ربع قرن . انه يرجع في جذوره الى طفولتي يالي من يتيم مسترحم !

لكن ، لتسمح لي ياسيدي ، بهذه الشجاعة ، نعم الشجاعة البسيطة النابعة من خوفي الكبير من الشرطة ، ان اقول اني اتوهم ان كل الدنيا شرطة البشر ، والسيارات ، والجدران ، والاشباح ، و .. و .. وها انا في رعب دائم .. لذلك اطرق بابك ، اوليست العدالة بابا لايغلق بوجه احد؟! سيدي القضاء . سيدي الحاكم :

صحيح ، انا اتلفّت وانا اكتب اليك .. الفزع يعتصرني ، يسحبني من واقعي ، ويضغط على كياني ويهزني هزا ، مثلما ينتزع جرو من سطلة ماء ، وينكثه صاحبه بقوة في الفضاء ، ليجففه ، ويؤدبه في الوقت ذاته . ورغم اني مؤدب ، فان المثل لا يشير في الاسف بل اني لا اجازف اذا قلت ان جروا مطمئنا احسن حالا مني ، بل حتى منك انت ياسيدي اذا كنت غير

سعيد .. غير مطمئن .. هل هذا صحيح .. مع المعذرة .. المعذرة طبعا ! زوجتي الان نائمة في غرفة سميت خطأ غرفة الزوجية . نائمة هي واطفالي ساجد ومشمش وسلوه .. فالساعة هي الآن الثانية عشر ليلا .. من هو المستيقظ اذن ؟

الكل نيام .. وزوجتي نائمة منذ الازل « حسنا ، هكذا اجد الفرصة سانحة لي كي افكر مليا ، وأعالج خوفي واتجرأ ، واكتب ما اكتب ، ان زوجتي الوفية ، النائمة ابدا ، ترحمني بنومها الهنيء » يكفي ان اخبرك انها اذاما نظرت الي فاني انسى على الفور كل ما في راسي من افكار ، وكل ما اريد ان اقوله » وجرائي الان .. هي الاتصال بك ، مع علمي ان الانسان الجبان الحقيقي ، هو الذي لايتجرأ على الاتصال بأحد ، فانا اموت ، وانت مثلي تموت ، وجميع الاحياء من كل الاصناف يتساوون في النهاية ، فلماذا (اذن) يضع الواحد نفسه على نقالة غير جسده ؟

ان تقرا رسالتي فقط ها هو القلم يمتثل لي ، وهو يتحرك بين اصابعي كانه يعلم بعذابي .

سيدي : لا اطيل عليك .

كنت اتمشى عصرا قبل ايام ، وبالدقة ، في الساعة السادسة وعشر دقائق وانا وحيد كعادتي ، التقيت مصادفة بأحد الناس ، معتدل الطول ، متوسط القامة ، مجدور الوجه مدوره ، تتطامن نظارته على نصف وجهه باعتيادية كاملة ، ولا اتذكر منه الآن سوى الشكل العام لوجهه ، واللون الداكن لبدلته .

لم انتبه في الواقع لسرعة مشيه ، انما في لحظة محددة ، رايته فيما هو يمشي بسرعة ، يحدق بنظرات حادة ، ورأسه ملتفته الى اعلى . كان ينظر الى طابق عال الى عمارة فندقية مطلة على يمين الرصيف ، حيث كنت اتمشى . لا اخفينك ، انه (عندما انتبهت له !) ازداد سرعة ، ولاحظت اضطراب ساقيه .. في اللحظة التي ازداد فيها التواء رقبته تحت ثقل

راسه الذي ارتد على كتفه الايمن بفعل الحاح عينيه على النظر الى أعلى العمارة ، المطلة على يساره تماما ؛ واصبحت وراءه تقريبا .

لو توقف ، ورفع راسه ليتملى أعلى العمارة لكان ذلك صعبا عليه لان المسافة بينه وبين العمارة متران فقط ، والعمارة عالية جدا .. فما بالك وهو يريد اكمال المعاينة بتلك الصورة الخاطفة للمشي ؟! المهم ،كانت التواءة العنق الحادة مستجيبة لحركة العينين الشرهة الى فوق،والرصيف على ما اتذكر بالغ النظافة ، فالمنطقة كانت مشغولة في قسم كبير منها من قبل مكاتب ودور اجنبية ، فحقت النظافة ! دارت راس السيد (الذي لا اتصور سوى شكله العام) الى الشمال الغربي بقوة ، وازداد المشي سرعة، وكما قلت ، كانت في ساقيه حركة غير موزونة ، لا ادري هل هي من طبيعة ساقيه ، أم لا ... على كل : تكوم فورا على الارض . صدقني القول ياسيدي الحاكم ، انني لست الومه في شيء ، فأنا نفسي كثيرا ماكنت اتكوم على الارض رغم وقاري الكامل ، فيالعذابي الذي كتمته !! انها عثرات يستوي فيها الكرام من الناس وغير الكرام . النتيجة ، كان بودي مد يد العون للسيد ، عفوا (لنسمه السيد سين للسهولة) .. وهذا ما حصل في الحال ، ولكن .. ولكن يدي تراجعت مدحورة ، شلها الذعر تماما ..

كان السيد (سين) ممددا على الارض ، مستندا الى مؤخرته والجزء الاسفل من ظهره ، وبديه المتشبثتين بارضية الرصيف ، فيما ارتفعت ساقاه الى اعلى ، وارتفع راسه ، مسلطا نظراته الحادة علي انا ، وليس على العمارة ! كان يحدق الي بشزر وكراهية لاتوصف ، ولا اريد اضافة شيء اكثر من ان هذا الجسد المتكوم ، المتلاشي على ارضية الرصيف ، والذي استثار في جميع دواعي الشفقة ، تحول هذا الجسد الى عينين دمويتين حاقدتين ، اهتزت من وطأة اشتعالهما نظارته .

سيدي الحاكم ، صدقني كانت عيناه بلا رموش . كانتا فصين ملتهبين يقدحان شررا .. فصين كالنار ، بل احد من النار ، واكثر غموضا ، فالنار تحرق من يتلامس معها ، أما نظرات السيد (سين) فهي ثاقبة وتحرق من

بعد . لا اكذبك ياسيدي الذي لم يتح لي شرف الالتقاء بك ، اني شعرت بخوف لا مثيل له . ارتدت يدي كسيحة ، وارتفع جسده المتكوم . . ارتفع ببطء . . لم يكن معنيا بالنهوض ، وترتيب ملابسه . كان يواصل تحديقته الهائلة نحوي . . انا !! ووجدت نفسي ابتعد . افر مرتاعا ، لا الوي على شيء ، مخلفا الزوبعة ورائي .

الحمد لله . . تخلصت من عبء السيد (سين) . . مبتعدا في شارع فرعي ثم تحولت الى شارع رئيسي آخر . مسحت ملابسي كانني انا الذيتعثرت واتسخت ملابسي ، ثم ضحكت قليلا ونسيت كل شيء .

فقد كانت ايام الربيع . اطفال يركضون هنا وهناك على جانبي الطريق ، اهازيج تأتي من مضاءات ليست بعيدة مع هبات النسيم الربيعي ،والفرح يعلو وجوه الناس الطيبين ، والسعادة تحط على الارض من بعد غياب كما يحط العندليب على شجرته الاليفة بعد فراق .

استمتعت بسرعة ، فأنا احب الناس كثيرا . . ثم ، ثم عدت الى بيتي وانا اردد اغنية ريفية قديمة .

في الغد ياسيدي الحاكم ، اوه . . اعذرني ، اعذرني ، ارجوك . . كان الامر مدهشا . . بل عجيبا . . ففي المكان نفسه ، وفي الوقت نفسه حيث زلقت قدما السيد (سين) كان الادمي الذي اسميناه السيد (سين) نابتا هناك! وهو يحدق الي بغضب لاحدود له ، كان يعض على نواجذه ، هل تصلب هكذا في مكانه منذ الامس ؟! يالله ، اي شيطان ركب هذين العينين . . هل يوجد انسان بمثل هذين العينين ؟ لا . . قطعا لا . اغلقت عيني واسرعت مارا بجانبه . . وعندما فتحت عيني المسكينتين بجهد كبير ، رايتهيشيعني بسخرية واستهزاء ومناكدة . . هل هوهو ؟ ام انني متوهم ؟

انا أعرف ياحضرة الحاكم معنى الاوهام ، ولقد أعتدت ذلك . . واصبحت الوقائع والاوهام متداخلة بحرية فيما بينها ، تتقاسمني وتفترش دماغي ونفسي ايه انني معذب منذ طفولتي ! واختلطت مع وجوه امي وابيواشقائي

صور عن الاشباح والجن ، الذين كانوا معنا في البيت ، حسب احاديث عائلتي والجيران .. ومثلما كانت في دارتنا شجرة صفصاف ، كان هناك شبح ايضا ، موجود في افكارنا وكلماتنا وقصصنا انه موجود ، وكذلك كانت هناك حية .. نعم حية بيتية .

الى اين وصلنا ؟ هاه .. في اليوم الثالث ، كان هناك ايضا ! في المكان نفسه وفي الوقت نفسه : عصر الساعة السادسة وعشر دقائق ! الشرر يتطاير من عينيه ، ولاتطرف اجفانه ابدا ، كان عينيه مخلوقتان للامساك بـي وتسميري !

اعوذ بالله ! لا اطيل عليك . ابتدات مرحلة جديدة . كان في البداية ينتظرني اما الان فهو يطاردني ! من غير المعقول الا يكون هو نفسه .. السيد الذي تكوم على ارضية الرصيف .. دفعني الخوف الـى ان اغير الطرقـات والشوارع التي امشي فيها عدة مرات .. لكنني استسلمت في النهاية.. ووصل به الامر ان عرف (الدائرة) التي اعمل فيها موظفا بسيطا ، مثلما عرف البيت الذي اسكن فيه .. لقد كان هذا ربيعي !! عفوا .. اطلت عليك كثيرا .. سيدي الحاكم .. انما اسرد عليك كل ذلك كي اصل الى النقطة الخطيرة حتى تعلم لماذا اكتب رسالتي هذه فانا في ورطة مصيرية امام ، سيد لا يقبل باقل من ازهاق انفاسي ، التي هي مزهقة الآن فعلا .

اذن ! ، البارحة حلت المصيبة ، بعد مطاردة أيام لا احصي عددها ، فهي بالنسبة الي سنوات ثقيلة ، بطيئة ، جرعتني اشد الغصص والمرارات . البارحة ، بالضبط في العاشرة ليلا ، كان الهواء يتلاعب باغصان أشجـار الحديقة .. وكنت انا في غرفة الاستقبال اقلب صفحات بعض الجرائـد العتيقة ، وليس من احد سواي .. فكما قلت لك ان زوجتي في جوع ابدي للنوم فهي لاتبالي بي إذن ، في العاشرة بالضبط رايته .. من هو ؟ السيـد سين طبعا ، هو بتمامه رايته داخل حديقة بيتي المعتمة ، الا من ضوء مصباح كهربائي بسيط استقتله الظلمة ، ولو لم يكن موجودا لكان ذلك احسن للنظر ! رايته متوثبا يتفحص عن كثب بنظراته الحادة التي ارتسمت في مخيلتي .. غرف البيت .. بالقوة الشيطانية الملعونة في هذه النظرات

انها تخترق الظلمة . عجبا ، ربما كانت نظارته شبحية ، والا ما حاجـة (جني) العين الى زجاجة ؟

سيدي الحاكم ، كل هذا لايشوش رسالتي المدفوعة اليك .. شيء واحد فقط احب اخبارك به .. لقد كان هذا الادمي .. هـذا السيد (سين) يحمل بيده سكينا ، كانه جزار .. اي والله ! سكينا .. ينعم النظر فيها ويمسحها بشغف ، ثم يختلس النظر الى غرف البيت . انه يبحث عني! انا المسكين .. الخروف المخصي ، المبعد عن قطيعه . انني ابكي ياسيدي. المعذرة دعني اكفكف دموعي حتى لاتتلوث رسالتي الى حضرتكم . عفوا انتهيت . اعود الان للموضوع ..

ان هذا السيد (سين) يريد قتلي . لاشك في ذلك . المطاردة اولا .. ثم اجتياح حرمة المنزل في وقت مبكر ليلا .. لا ادري كيف لايخاف من احد .. الشرطة مثلا ؟ .. ثم ، تلك السكين ، لا اعتقد انها وردت مصادفة في يده .. وهذا الذي اذكره امامك ليس من خيالاتي .

قد يكون خوفي الذي استشعره غريزيا قد اثار فيه غريزة مطاردتي والسعي من اجل قتلي .. لذلك يبدو لامباليا بي ولا بسواي ، والا كيف استطاع دخول منزلي هكذا بجسارة نادرة ؟!

اناشدك ياسيدي الحاكم التدخل . ان خوفي يتفاقم جدا جدا . انـي لا استطيع تلبية الحاجات الاعتيادية للجسد . حتى زوجتي بت عاجزا عن مضاجعتها ، رغم اني كنت افعل ذلك وهي نائمة .

صدقني .. لقد همدت غرائزي كلها ، وغاض دمي ، فانا منذ ايام لااتناول اي طعام ، الا كسرة خبز من حين لاخر .. فقط وشرب الماء كان عونا لي في ترطيب معدتي واحشائي ، انني اصبحت لا ابالي ايضا ، فانا ميت بسبب الخوف . تذكرت ان لدي مسدسا قديما تبقى لي مـن المرحوم ابي . صحيح ان ابي لم يستعمله الا مرة واحدة عندما قتل كلبا مسعورا هجم على المرحومة امي .. استعمله مرة واحدة فقط !

انا عزمت على قتل نفسي لاريحها من هذا العذاب .. أو ربما غير ذلك ، فما ادري ما انا فاعل بسبب الخوف ، اني ارتجف ، لا اتمالك نفسي ،وقد يقذف مسدسي نارا على اي صوت صادر من اية جهة . من حسن حظ زوجتي المسكينة انها لاتستيقظ في الليل . انها تسبح في غطيط دائم . حسنا ، هذا افضل لي ولها ، والا الهبتها برصاص مسدسي ، فهي ايضا ترعبني . لديها مني ثلاثة اطفال اصحاء تماما ، ومع ذلك كانت في كل مضاجعة تريد مني ثمنا . تصور تريد دينارا او دينارين ، او هدية . وعندما اقول لها ساخرا ان ذلك قليل ، فالمفروض ان قبل كل مضاجعة لابد من مهر كامل مع زفة . اتدري ماذا تفعل ؟ تخرج لي لسانها وتعيط بوجهي مهددة ، ثم تحرمني من الاكل يوما كاملا . مالنا وذاك ..

المهم .. في هذه اللحظة ياسيادة الحاكم ، لك ان تشعر كم انا وحيد . في هذه العرفة البائسة .. تموج الكائنات من خارجي ، وكل الاشياء تبدو ذات صخب .. اصوات القطط ، اصوات الكلاب ، حفيف الاشجار ،انها تولول ، وتصرخ وتضغط على رأسي الذي يوشك ان ينفجر .. الساعة الآن الرابعة ليلا ، والمصابيح البعيدة ، مصابيح البيوت والعمارات التي اراها ، تحدق الي بعيون لا ترحم . اني ارى ذلك من وراء الشباك الذي نزعت عنه الستائر ، فما جدوى الستائر ازاء سكاكين المجرمين ؟ ماذا اقول اكثر من هذا ؟ ان الامكانية الوحيدة لانقاذي بيدك ياسيدي الحاكم . اثبت مع هذه الرسالة عنواني الكامل ورقم الهاتف منتظرا اذا ماسمح كرمك بذلك ، فترى بنفسك كيف يتجول السيد (سين) في حديقة بيتي ليلا الساعة العاشرة كأنه سائح على ارض حرة . ياللفظاعة!! لا انشد منك سوى ان ترى حقيقة الاعتداء الذي اتعرض له يوميا ،يوميا. بعد ذلك اترك لتقديرك ماستفعله . المهم ان تصدقني ، وبعدئذ اظل محتاجا الى ما اسميه (عطفك) ..كرجل قضاء يطيعه رجال الشرطة . سأسلم رسالتي هذه الى المستخدم في الحاكمية ، فانا لا اريد ان تصل الى يد الشرطي المسؤل عن تنظيم (الدعاوى) ورفعها امام سيادتك . والى ان تشرفني بزيارتك سأحجز نفسي في غرفتي البائسة ، المتربة ،التي

ما عادت غرفتي التي تعرفني واعرفها منذ اعوام طويلة . الشحوب يلفها من الداخل ، ويطويني انا كأني لفافة صغيرة مهملة . حتى الصراصير تدور في فلك لها ، وتحتل رقعة من هذا العالم ، اما انا فلم يبق لي الخوف شبرا من الارض . لقد سلخني حتى عن نفسي ! اني مفتوح العينين والاذنين الى اقصى حد ، وبدأت اسمع حتى خرير دمائي والهبوب البطيء المر لروحي .

انه الخوف الذي يلتقط جميع الاصوات .. فرحمتك ياسيدي .. انقذني من السيد (سين) انقذني ، وتقبل مني كلمة وداع شاحبة مثلي .. » .

في الساعة التاسعة صباحا ، رن جرس الهاتف :

ــ نعم ؟

ــ هل انت الذي ارسلت لي الرسالة صباح اليوم ؟

ــ انا ؟ كلا .. ولكن قل لي من انت اولا ؟

ــ انا الحاكم ..

ــ اوه .. سيدي .. عفوا .. نعم انا .. انا مرسل الرسالة .. عفوا لا اعرف كيف اشكرك!

ــ لا ترهق نفسك .. فان ما افعله جزء من واجبي .. ان رسالتك في الواقع اثارت اهتمامي.

قلت لنفسي ، ربما يدفعك الخوف الى جنون المخيلة ، فترسم اشباحا لا وجود لها .. ثم فكرت بغير ذلك .

ــ ولكن ــ سيدي ، سترى كل شيء بنفسك ، صدقني ارجوك ..

ــ نعم ، نعم .. من منا لايتعرض للاعتداء ، اذا لم يكن ماتقوله وسواسا .. فانا نفسي ، اشك منذ ايام وكان زائرا ليليا يجوس في حديقتنا .. نصحتني زوجتي بأن لا اتحرك .. بل بالضبط أمرتني بأن اكتم انفاسي . قالت ان ذلك افضل حل ..

اوه ، لا ادري لماذا اقول ذلك لك .. على كل حال ، المخاوف قد توحد بعض الناس من شتى الطبقات والاعمال .. وقد تدفع للتقاتل فيما بينهم ، او الى قتل انفسهم بانفسهم اخيرا .. كل ذلك علامة خير !!

ــ علامة خير سيدي !!

ــ نعم ، حتى يرشح كل شيء بهدوء ، وتتحول الحياة الى ماهو باق ، أما ماهو زائد ..

فيذهب الى خارج الدائرة كأنه اللاشيء .. أو ، طبعا ذلك رأي صديقي .. وهو بدوره حاكم ايضا .. انا لا ادري وانا اردد رايه هل اشاطره في ذلك أم لا .. مع ذلك وجدت نفسي منساقا الى ترديده كأنه رأيي تماما .. حسن .. اخلع عنك رداء الخوف ،ساكون عندك مساء .

ـ متى ، متى . . سيدي ؟

ـ هاه . . متى ، متى . . أظن في الساعة السابعة ، هذا مناسب ؟

ـمناسب تماما . لقد ادخلت الفرح في قلبي .. أشعر الآن ، أن شيئا ما يومض في

اعماقي . . إنه أمل ، وراحة ، وانتظار . . بالفعل إنزاح عني كابوس الخوف . .

آه .. انه الربيع ثانية .. يدخل الى قلبي .. اقبل يدك الكريمة سيدي .. الآن استطيع ان اتنفس بحرية ، اتناول طعاما ولو بسيطا . . استطيع الضحك ايضا بعدان لم يعد له في حياتي أي ذكر . . انتظرك بلهفة ياسيدي . . كلي . . ينطق بالشكر والرجاء . . والمعذرة ياسيدي المبجل . . أوه ياسيدي وداعا . .

حفظتك العناية الإلهيــة .. وداعا .. ألثم الهاتف كأنما ألثم يدك البيضاء .. وداعا ..

حلت الساعة السابعة مساء ؟

ـ من الطارق رجاء ؟

ـ أنا الحاكم .. أليس هذا منزل صاحب الرسالة ؟

ـ نعم . . نعم لحظة ياسيدي المبجل . . لافتح لك الباب .

وعندما فتح الباب أطل وجه مجدور، مدور تتضامن النظارة على نصف وجهه باعتيادية كاملة؟

ـ آخ .. هو أنت السيد (سين) اذن ! ؟

وسقط أرضا مغمى عليه ، فيما كانت زوجته تستعد لرحلة النوم كعادتها .. يحيط بها ساجد ومشمش وسلوى .

عزيز السيد جاسم ـ العراق

لقاء مع ابن

قصة جنكيز أيتماتوف

ترجمة هاله نابلسي

كان شوردون العجوز غريب الاطوار عندما عاد الى البيت ، اذ بدا عليه الاضطراب والدهشة، او ربما الحزن والكآبة . وعرفت زوجه فورا أن امرا طارئا قد حصل له . وعندما استدرجته لتعرف ما به ، ذهلت وأسقط في يدها ، فقد كان واقعا تحت تأثير وهم غريب ... شيء بدا للوهلة الاولى ترّهات أو مزاح رجل عجوز ... او أي شيء آخر .. ولكنه قطعا لم يكن يليق برجل ذي تفكير سليم .

كان للرجل العجوز ولد قتل في الجبهة منذ حوالي عشرين سنة . وكان الصبي يافعا جدا عندما قتل ، ولم يعد هناك من يذكره ما عدا شوردون . ولم يبد على شوردون انه ذكر ابنه طوال السنين التي عاشها مع زوجه . وفجأة قرر الرجل العجوز أن يزور المكان الذي كان ابنه يعمل فيه مدرسا قبل الحرب .

قال شوردون : « لدي احساس بانه حي ، وبانه هناك الآن . اشعر بشيء يشدني الى هناك ... أريد أن أراه .. » .

نظرت زوجه اليه بقلق ، أرادت في البداية أن تضحك منه ، أن تقول : حقا ... أأنت في كامل عقلك ... أواثق بانك لم تجن ، ولكنها تداركت نفسها في اللحظة الاخيرة ، فالطريقة التي كان يتحدث بها ، والنظرة الهادئة الشفافة في عينيه ونبرة صوته الصادقة المقنعة اوحت اليها بانه يتكلم بجدية كاملة ، وانه ، طبعا بكامل قواه العقلية . في تلك اللحظة

شعرت أنه بالرغم من كل عبثية رغبته تلك الا ان إثناءه عنها كما لو كان طفلا يعتبر خطيئة ـ هذا الرجل بوجهه البني المجوز وعينيه الطيبتين ، بتجاعيد المرح الظاهرة في زاويتيهما ، ولحيته البيضاء كالثلج ، ويديه الكبيرتين المتعبتين اللتين تضطجعان على ركبتيه كسمكتين كبيرتين ـ شعرت بالشفقة عليه ، الا انها بالرغم من ذلك كانت واعية عدم جدوى هذه النزوة. سألته بحذر : « اذا كان الامر كذلك فلماذا لم تذهب الى هناك قبل الآن » .

تنهد شوردون وأجاب : « لا أعرف ، ولكنني الآن أتوق الى الذهاب ، ويجب أن أذهب قبل أن أموت . لدي شعور أكيد بذلك ، سانطلق غدا عند الفجر » .

« افعل ما يحلو لك ، فهو شأنك .. »

كانت تعتقد أن الرجل العجوز سيراجع نفسه فما جدوى ذهابه الى هناك .. وماذا سيجد الان في تلك القرية النائية .. ما الذي يستحق الزيارة هناك ..؟
الا أن توقعاتها لم تصدق اذ ما كان شوردون ليتراجع .

كانت القرية الواقعة على سفح التلال قد خلدت الى النوم منذ زمن ، وكانت جميع النوافذ معتمة ، ما عدا منزل شوردون ، حيث كانت الانوار لم تخبو لتضاء من جديد .
لم يستطع العجوز ان يجد أمن روحه فقد نهض عدة مرات في الليل وارتدى ثيابه وخرج الى صحن الدار ، وفي كل مرة كان يلقي بنصف كوم من البرسيم في معلف الحصان ، ولم يكن مجرد برسيم قديم وانما افضل النباتات المورقة ، حصيلة أول قطاف . كما لم يتوان للفرض نفسه عن أخذ كوم من القش من فوق سطح الحظيرة ، وضع هناك بتان في الصيف . لم يكن عادة يبيح لنفسه اسرافا كهذا في أي وقت آخر اذ لم يكن يسمح لاحد بمس القش قبل الشتاء . فقد كان يسوق البقرة والحصان الى المراعي خلف المنزل في مساكب الخضرة الفارغة وعلى بقايا العشب وعلى أوراق الخريف وبقايا الحصاد الا أنه الان لم يتوان عن شيء ، حتى أنه وضع الشوفان في حقيبة الخرج من أجل الرحلة .

أمضى شوردون الليلة كلها على هذا المنوال ، كما ان زوجه لم تعرف النوم أيضا بل بقيت راقدة متناومة كي لا تعرقل العجوز عن مهامه . ولكن في كل مرة كان يخرج من الدار كانت تتنهد تنهيدة عميقة اذ أن محاولة ثنيه عن الذهاب كانت مجرد مضيعة للوقت . كانت تتمنى او تقول له : يجدر بك ان تفكر الى أين انت ذاهب .. فكر كيف سيضحك الناس منك . الا انها بقيت صامتة خوفا أن يقول العجوز : لو انك كنت أمه لما حاولت نصحي بالا اذهب.

وهذا مالم تكن تحب سماعه ، فهي لم تر ابنه أبدا ، ولم تكن تعرف أي نوع من الابناءكان. فقد ماتت زوج العجوز منذ حوالي عشر سنين وكانتهي زوجه الثانية . وكانت الاموربالنسبة اليها صعبة بما فيه الكفاية اذ كانت تشعر باستمرار بالذنب تجاه زوجها بصدد ابنتيه المتزوجتين اللتين تعيشان مع عائلتيهما في المدينة ولم تكونا ترددا اليه ولم يكن لهما أي اتصال به ، ولم يكن ليذكرهما الا في الحالات النادرة عندما كان يزورهما في اثناء وجوده في المدينة . ولمتحاول هي أن تسأل اية أسئلة . ففي حالات كهذه كان الافضل لزوج الاب ألا تتدخل . كان ذلك هو السبيل الاسلم . من المنطلق ذاته استطاعت تقبل هذه الخاطرة غير العادية التي ملكت عقل زوجها . فقد فكرت بالموضوع مليا وقررت أن الرجل ربما يستحوذه حنين كهذا ، ولذا يحق له الذهاب ليريح قلبه ، لربما أصبح حزنه اخف وطأة ...

لم يكد الفجر ينبثق عندما نهض شوردون وذهب ليسرج حصانه ثم عاد فارتدى معطفه الجديد واخذ سوطه المعلق على الجدار ، ثم انحنى في ضوء الفجر ليهمس لزوجه التي ما زالت في فراشها : « نسيبكان ، أنا راحل . لا تقلقي . ساعود مساء الغد . أتسمعين؟ لماذا أنت صامتة ؟ هـه ... حاولي أن تفهمي ، انه ابني . بالرغم من أني أعرف جميع الحقائق ولكنني أتوق الى الذهاب الى هناك لأرى بنفسي .. قلبي يتوق ... أتفهمين ...» نهضت زوجه بصمت ، كأنما استطاعت أن ترى في الظلام ما كان يعتمر ، فاستنكرته ، وقالت : « يجدر بك أن تنظر الى قبعتك ، انها مليئة بالرقع ، انت لست خارجا الى باحة الدار فقط ، انت ذاهب للزيارة » .

وتلمست غطاء الصندوق في أعلى السرير وأخرجت منه قبعة من صوف الخراف كانت مخبأة هناك ، وأعطته اياها قائلة : « ضعها على رأسك . لا يمكنك الذهاب بتلك القبعة العتيقة». أبدل شوردون قبعته واتجه نحو الباب فقالت : « انتظر لحظة ، خذ رزمة الطعام من رف النافذة وضعها في الخرج ، ستجوع على الطريق عند المساء » .
أراد شوردون أن يقول : شكرا ، ولكنه لزم الصمت اذ لم يكن من المعتاد أن يقول المرء : شكراً ، لزوجه .

كانت القرية لا تزال نائمة حين انطلق شوردون من وراء بيوتها كي لا يثير نباح الكلاب بلا طائل ، وعلى أطراف القرية استدار في شعب يوصله الى الجبال .

في ظهر اليوم الماضي كان شوردون عائدا الى بيته على ذلك الشعب نفسه ،وفي الفسحة نفسها كان يجر عربة عتيقة بدولابين محملة بالاحطاب ، اذ يجب تخزين الوقود للشتاء .

كان يقطع الاغصان من الاجمات عند مدخل غورج الصغرى ويحملها على عربته . ثم جلس في السرج وأراح قدميه على عريش العربة وتابع طريقه مرتاحا يغفو احيانا والعجلات تعرف طريقها الحفر المعتادة والعربة تئن .. كان يوما هادئا ودافئا .

هناك وقت في الخريف يتوقع فيه هبوط يومي في درجات الحرارة ، ولكن قبل أن يحصل ذلك تبقى الايام مشرقة وصافية بشكل غير متوقع . فى ذلك اليوم كان الريف المحيط بالمنطقة كله واضحا وجليا في السفوح : قرى الوادي بحدائقها القائمة التي تطل السماء من خلالها ، وجدران البيوت البيضاء والنبتات الجافة في حقول التبغ والتراكتورات التي تحصد حقول الخريف ، والطائرة الفضية التي تحوم في الاجواء ، وفي الافق خمار رمادي ضارب الى البنفسجي من الدخان المتجمد فوق الاماكن المنخفضة من البلدة .

وفوق هذا العالم تحلق بصمت غيمة من الطيور . كان شوردون يعرف أنها طيور السنونو . في الصباح عندما خرج ليحتطب كانت السنونو تزدحم أفواجا على أسلاك البرق ، كانت تجلس صفوفا طويلة متقابلة بلا حراك ، كل طائر منها له صدر أبيض ، وكل منها له رأس دقيق التكوين ، ولكل منها ذيل كالشوكة يلتمع . كانت تجلس بهدوء ، تتبادل كل حين سقسقتها المكبوتة ، كانت تبدو كأنها بانتظار دقيقة موعودة تقلع فيها جميعا كأنها طائر واحد وتتابع طريقها . كان في تجمع طيور السنونو ذاك أبهة وقور اختلاف في قسوتها وجمالها الكامل . فكر شوردون بفخر : هذه ليست عصافير الدوري

والآن طارت طيور السنونو أمام عينيه ، بعد أن قامت ببعض الدوائر الوداعية فوق الارض التي أمضت الصيف فيها ، فحومت في السماء بخفة وصمت فوجا أسود كبيرا تتوهج بألوان قوس القزح في ضوء الشمس .

راقب شوردون طيرانها طويلا ، وها هي ذي الآن تقوم بدورة أخرى فوق رأسه ، آخر دورة كبيرة فوق الحدائق الخريفية الفارغة . كان السرب يرتعش ، وكانت هناك تغييرات كثيرة في الامكنة ، ثم عادت الطيور الى تشكيلاتها ، وبدأت تتخذ اتجاه الطيران الكبير ، وأخذ السرب يتضاءل شيئا فشيئا ، ويتلاشى في السموات اللازوردية مثل صدى أغنية بعيدة في المدى . كانت تطير الى أجواء مجهولة ، ولكنه في ذلك الصباح استطاع أن يراها ويعجب بها ويستمع الى سقسقتها . وعبرت قلبه كآبة حلوة غامضة مثل موجة مسكرة ، وغامت عيناه بالدموع ، لم يعد بامكان العجوز أن يرى أي شيء ، ولكنه واصل التحديق

الى السموات وتنهد متحسرا على شيء لا يفهمه ، شيء قريب وعزيز فقده الى الابد . لو انه كان أصغر سنا لغنى أغنية وداع .

أفاق شوردون من رؤياه لدى سماع وقع حوافر ليست بعيدة ، ورأى شخصا قادما من فوق التل يمتطي جوادا رشيقا . لم يستطع في البداية أن يتعرف على الرجل ، ثم تبين أخيرا أنه سابا رالي ، وهو رجل عجوز من القرية المجاورة . لم يكن العجوزان يعرف الواحد كل منهما الآخر جيدا بل كانت معرفتهما تقتصر على لقاءات المصادفة في الجنازات والاعراس . كان من الواضح أن سابارالي خارج للزيارة . فقد كان يرتدي معطفا خمريا جديدا وحذاء جديدا بكلوشات جديدة مدببة ، وقبعة من فرو الثعالب . وكان يحمل سوطا له قبضة بلون رماد الجبال الاحمر .

شد سابارالي رسن جواده ، وحيا العجوز بنبرة رنانة حارة قائلا : « بماذا كنت تفكر يا حداد ؟ » .

أجل فقد كان شوردون مرة حدادا .

رد شوردون : « السنونو يرحل » .

ـ ماذا ؟ السنونو ؟ أين هي ؟

ـ رحلت .

ـ فلترحل . هل كنت تحتطب ؟

ـ نعم من أجل الشتاء . في أي طريق تمضي ؟

طافت ابتسامة على وجه سابارالي ذي اللحية السوداء الذي ما زال محافظا على شبابه وقال : ـ أنا ماض لزيارة ابني . انه رئيس المزرعة الحكومية في آكساي على سفح الجبال العظيمة .

وأشار سابارالي نحو الجبال بحركة واسعة من سوطه .

أجاب شوردون : « لقد سمعت بآكساي .. أجل ، لقد سمعت .. » .

قال سابارالي : « أنا ماض الى هناك .. أرسل الي ولدي رسالة يقول فيها : ليات والدي الي يوما أو يومين ... يجوز أن يكون الابناء رؤساء ، ولكنهم لا يستطيعون التصرف دوننا نحن الكبار ، فان حفيدي سيتزوج وعلي أن أقوم بترتيبات الزفاف ، وحسب العادة سيكون هناك ضيوف كثر ، وأنا افكر في تنظيم سباق خيل » .

بدأ سابارالي يتحدث عن شؤون مزرعة ابنه الحكومية التي تنتج الآن كميات كبيرة من الصوف ، وكان الرعيان يتلقون مكافآت كبيرة ، والناس راضون برئيس مزرعتهم ، وتقول الشائعات إن هناك مكافأة على الطريق لابن سابارالي .

كل هذا كان حسنا ، الا أن أفكار شوردودن كانت قد تحولت . فقد شعر فجأة بحنين قديم خبأته سنين الصمت في أعماق قلبه بالرغم من انه كان دائما حيا . الحنين المتطفل الذي تردد صداه بين جنباته مؤلما كلما هاجرت طيور السنونو . والآن ها هو ذا يتردد في قلبه كما لو انه لهيب مشتعل . كان ذلك حنينه الى ابنه . ابنه الذي غادر هذا العالم منذ زمن بعيد . الا انه أيضا عمل هناك مرة ، قرب أكساي ، وهو أيضا كان قد دعى والده لزيارته هناك . ودون أن يعي شوردودن ما كان يهم بقوله اندفع مقاطعا سابارالي كما لو انه يهذي منفعلا : « لقد دعاني ابني أنا أيضا الى هناك » .

سأله سابارالي : « وهل ابنك هناك ؟ » .

فهمس : « أجل » وقد جمده الرعب .

هز سابارالي كتفيه بلا اكتراث قائلا : « لم أكن أعلم بذلك ، على كل حال هذا جيد ليمنحهم الله الصحة أينما كانوا . وداعا » .

ولكز سابارالي حصانه ومضى . وبمجرد أن مضى سابارالي عاد شوردودن الى نفسه ، فالفى الصمت والفراغ حوله مجلجلا كالرعد . وقال : ماذا قلت ؟ . لقد كذبت ..

وانطلق شوردودن على الطريق في أثر سابارالي صائحا : « توقف .. توقف يا سابارالي » . وركض نحوه ليعتذر عن كذبته .

استدار سابارالي بحصانه وقد أخذ بالمفاجأة وسأل : « ما الامر ؟ » .

وصل شوردودن اليه لاهثا وهو يعتزم أن يشرح الامر ، ولكنه مرة أخرى شعر بقوة لا تقاوم ورغبة في اعتبار ابنه بين الاحياء ، بما انه اصبح حيا ليس فقط على شفتي شوردودن فقط وانما في عقل آخر ، الامر الذي منعه من قول الحقيقة . لم يتمكن شوردودن أن يواريه التراب مرة أخرى في ذلك الوقت وفي ذلك المكان ، ولم يستطع أن يرغم نفسه على القول ان ابنه قد مات منذ زمن بعيد ، وانه قد قتل في الحرب . أراد لابنه أن يعيش لفترة أطول بقليل ، ولو كانت لدقائق ، وبعد ذلك يقولها ، سيأتي الوقت المناسب .

وقال شوردون : « أليس معك تبغ ؟ أكاد أموت شوقا الى التدخين » .

أجاب سابارالي : « ليضربك عدوك يا شوردون ... لقد أخفتني » . وتنهد وهو يفتش في جيوبه وقال : « افتح يدك . أنا أيضا يتعبني أمر الدخان » .

وسكب قليلا من التبغ من وعاء زجاجي في راحة شوردون ، وقال : « لماذا ترتجف يداك أيها الحداد ؟ يبدو عليك الكبر » .

أجاب شوردون : « أجل . لقد قمت بنصيبي من الطرق بالمطرقة في أثناء الحرب ، وأنا فعلا لا يمكنني أن أعود شابا . أرجو المعذرة لتأخيرك » .

أجاب سابارالي : « لا عليك . وداعا » .

قال شوردون : « أتمنى لك رحلة سعيدة » .

ولم يعد بالامكان تأخير سابارالي أيضا ، وفرح شوردون لأن سابارالي انطلق بسرعة ولم يضطر هو الى الحديث عن موت ابنه .

بعد ذهاب سابارالي بقي شوردون واقفا على الطريق غارقا في أفكاره ثم بسط يده وألقى بالتبغ الى الارض وعاد الى عربته .

مشى وئيدا محني الرأس وتمتم : ماذا فعلت ؟ لا شك أني قد جننت . ثم وقف على الطريق وتطلع حوله مفكرا . وحدق طويلا الى حيث طارت السنونو في عمق السموات فوق السهب الواسع ، وهمس لنفسه : لا .. لا .. ان لي ابنا .. وهو حي . ثم صرخ متألما : « ان لي ابنا .. لي .. وسأذهب لزيارة ابني .. سأراه .. سأراه .. » ، ومرة أخرى غرق في الصمت .

وطوال الطريق الى القرية حاول شوردون أن يقنع نفسه أن عليه ألا يحزن هكذا وأن ليس بامكانه اعادة الماضي ، ولكن رغبته في العودة الى تلك القرية الجبلية كانت تشتعل داخله كالنار . كان يجب أن يفعل . تلك النار التي تشتعل وئيدا منذ زمن في قلبه ، لسنوات وسنوات طويلة .

لطالما فكر وحلم بنشوة بزيارة تلك الاماكن التي أمضى ابنه آخر أيامه فيها قبل أن يذهب الى الجيش، ولم يكن لقاؤه بسابارالي أكثر من شرارة مصادفة . وها قد عاد ابن شوردون الى الحياة بطريقة لا يمكن كبحها . تداخلت السنوات تداخلا غريبا ، وأصبحت الامنية

واقعا والحلم حقيقة ، فتصور شوردون نفسه يصل الى القرية الجبلية ، ورأى ابنه يستقبله ـ تصور الاشياء التي سيتحدثان عنها ـ لاشك ان ابنه سيسر برؤيته وسيقول : اخيرا اتيت يا ابي ،ويتقدم باتجاهه . وسيقول الاب : لقد اتيت ياولدي .. مرحبا . لم تتغير .. ولكني انا كبرت كما يمكنك ان ترى . ويقول الابن : هيا يا ابي .. انت لست كبيرا لهذا الحد ـ كل ما في الامر ان وقتا طويلا قد مضى . لماذا تاخر قدومك كل هذا الوقت ؟ كم من السنين مضت ؟ عشرون ؟ ربما اكثر .. أولم تشتق الي ؟

وكيف لا اشتاق .. لقد اشتقت اليك كل يوم من ايام حياتي .. سامحني اذ جعلتك تنتظرني هكذا ..ولكن كان صعبا عليّ ترك مشاغلي ـ انت تعرف ان امك قد ماتت ودفناها، فبعد ان قتلت انت في الحرب أوت الى فراشها ولم تغادره ابدا .. ولكني الان اتيت لاخلد نراك ..أريد ان اقدم احترامي للذين عشت معهم . اريد ان اقدم احترامي لتلك الارض لتلك الجبال .. للهواء الذي تنفست والماء اللذي شربت .. والآن هاقد رأى بعضنا بعضا يا بني .. لماذا تحدق الي هكذا ؟ ـ خذني وأرني مدرستك .. ارني القرية الجبلية التي طالما تحدثت عنها .

حاول شوردون كثيرا أن يتذكر اسم الصياد الذي كان ابنه سلطان يعيش في بيته . كل ما كان يعرفه هو انه كان رجلا طيبا وان سلطان كان معجبا به جدا ، ولكنه الآن قد قارب على السبعين ربما ... أتراه ما زال حيا ؟ لطالما أرسل رسائل بضرورة قدوم شوردون ليحل ضيفا عليه ويذهبا للصيد مع النسر الذهبي . هل ما زال النسر حيا ؟ النسور من الطيور التي تعمر طويلا . وتذكر أن للصياد ابنا كان سلطان استاذه في عامه الاول في المدرسة ، ولكن مع بدء العام الثاني بدأت الحرب . لاشك أن ذاك الصبي قد أصبح رب عائلة الآن . وكانت زوج الصياد امرأة طيبة ، بالرغم من ان الامور كانت صعبة بالنسبة اليها حيث كانت تعمل في المزرعة التعاونية وفي ادارة البيت ، وقد طلبت من سلطان أن ياخذ زوجا من كلاب الصيد ويتركها عند ابيه اذ كان صعبا عليها ان تصنع الثريد لفريق صيد كامل . وفي أحد الايام أحضر سلطان الى البيت كلب صيد أبيض له بقع صفراء على جانبيه .. ويا له من كلب ! لم يكن له مثيل الا في الجبال العظيمة . وكان يركض كالبرق. كانت تلك الكلاب تستعمل لطاردة الماعز البري وايقاعه في الفخ . ولكن في صباح اليوم التالي أعاد سلطان الطلب قائلا : « سيحزن مضيفي كثيرا من الافضل ان أساعد في طهو الثريد » . وركض الكلب الرائع خلف دراجة سلطان . كان شوردون حزينا لفراقه ، ولكنه كان يفهم ان الكلب فهم جدا بالنسبة الى الصياد ، بينما كان هو يمضي كل وقته في الحدادة . ترى هل ماتت الكلاب أم انها لا تزال تصطاد الثعالب ؟

بينما كان شوردون يفكر في كل تلك الامور وجد سبباً مقنعاً آخر للذهاب . أجل سيذهب ليرى ذلك الرجل . اذا كان الصياد قد مات فسيزور شوردون قبره ، واذا كان حياً فان شوردون سيصافحه ويشكره له عنايته بالصبي .

أمر واحد لم يسمح شوردون لنفسه أن يفكر فيه ، وكلما خطرت الفكرة في باله كان يبعدها بجميع اشكال المشاغل اليومية ، كان يفكر في أسعار البطاطا والقش في الشتاء القادم ، او في انسب الاوقات لذبح الخراف ، أو في الاحتفاظ بالعجل ام بيعه . حاول الا يفكر فيه لانه قد أشبعه تفكيراً منذ زمن بعيد ، ولسنوات عديدة في ليالي السهاد ، او في ورشة الحدادة ، كانت الفكرة تهاجمه كما تطرق المطرقة السندان كان يشمها في الفرن ويبردها بالماء . أما بالنسبة اليه هو فقد قرر منذ زمن بعيد أن الله وحده هو الـذي يحكم فيمـا اذا كان محقاً أم لا ، واذا كان مقدراً عليه أن يلتقي بابنه في العالم الآخر ، فانه سيقول له جميع ملابسـات الموضوع ، ولكنه لن يطلب الصفح ، لا ... لم يندم شوردون حتى فيمـا بعد عندما تفوهت ابنتاه اللتان تقطنان المدينة بتلك الكلمات التابية ، بل بقي صامتاً ، ولكنهما حتى اليوم لم تستطيعا ان تسامحاه على الحدث الرهيب .

حدث ذلك في اليوم الذي توجه فيه سلطان الى الجبهة من محطة المدينة ، في اكتوبر ١٩٤١ دخل شخص الورشة راكضاً يطلب شوردون ، وقال له : « اذهب الى البيت بسرعة فقد أتى ابنك مودعاً » ، وأسرع شوردون كما هو ، بمريول الحدادة المدخن وصوت السندان ما زال يرن في اذنيه . لم يستطع ان يصدق الامر وهو يمشي مسرعاً في الطريق . كان يعتقد ان ابنه مازال أصغر من سن التجنيد . ولكن الامر كان حقيقة . كان سلطان قد أتى راكباً حصان شخص من مركز المقاطعة كي يرى أمه المريضة . كان قد مرّ على مرضها عام كامل دون أن تظهر عليها دلائل التحسن ، وطلب من أبيه أن يأتي الى المدينة ليودعه في المحطـة . لم يكن حديثهما مركزاً ، ولم يتمكنا في المحطة ، من الوداع بشكل لائق ففي اوقات كهذه كم من الكلمات يبقى منسياً ، وكم من الافكار يبقى حبيس العقل ... ربمـا لم يتمكـن أحد من التعبير عن كل ما يجيش في صدره في أوقات كهذه .

ذهب شوردون الى المدينة مسرعاً على حصانه ، وانطوت الكيلو مترات الثلاثين بسرعة . وصل الحصان الى آخرها مقطع الانفاس ، وكان أول ما استحوذ على اهتمـام شوردون جماهير الناس المزدحمة على سور المحطة ، كان الجميع هناك تقريباً : الشاحنات بالرايات الحمر على جوانبها ، ومجموعات متنوعة من العربات بعضها يحمل القش والعلف ، خيول

مسرجة بينما المحركات البخارية تصطخب على السكك الحديدية والعربات تطقطق وتقرقع. وفوق كل هذا المزيج من الاشياء ازدحم الناس من القرى ومن المدينة ، شيوخا وشبانا واطفالا .

ترجل شوردون وربط حصانه الى أول عربة وجدها بين مجموعة من الاحصنة ، وانطلق يبحث عن ابنه . ومضى يصطدم بالناس ويسألهم ، فقيل له أن الوحدات المعباة كانت في الباحة قرب المحطة ، وانهم يبقونهم هناك منفصلين ولا يدعونهم يتفرقون لانهم سيغادرون عما قريب . قصد شوردون الباحة حيث رأى الانساق مصطفة وراء الحاجز . كانت الاوامر تلقى يمنة ويسرة ، وكانوا يقرؤون التفقد . وقف شوردون مضطربا ، كيف يمكنك أن تجد أي شخص هناك . ولم يتمكن بسبب الاشجار من تمييز وجه أحد من المصطفين في الباحة وفجاة سمع صوتا قريبا ينادي : ابي . ابي ، تعال الى هنا .

كانت بنتاه تلوحان له من مدخل الباحة ، واندس بين الجموع ليشق طريقه اليهما . وعلى الطريق لمح ابنه بين الصفوف في الباحة . لمحه ابنه ، ولوح له مبتسما ، كانت إبتسامة حلوة محرجة ، وشعر شوردون بالشفقة على الصبي ، كان صغيرا لم تنبت لحيته بعد ولم يكن مماثلا للآخرين الا بالطول بينما كتفاه ووجهه كانا يحملان ملامح الغلام . لاشك ان ابنه سيصبح رجلا قويا ممتلئا . وسيصبح له قوام رائع خلال سنتين .

وفيما بعد عندما كان شوردون يفكر بابنه ، لم يكن يعرفه أي شيء في الصبي كان يفرض الاحترام لا الحب فقط . أي انسان قد يحب ولكنه كان يحترم الصبي منذ طفولته كانهانسان عاقل كان ندأ لأبيه بالرغم من أن الصغير كان شيطانا . لم يستطع شوردون أن يفسر الوضع لنفسه ولكنه كان كذلك ، خاصة بعد أن أصبح ابنه معلما . كان شوردون ينظر اليه نظرة احترام ، وكان ياخذ بآرائه بالرغم من أنه كان يسافر الى البيت وهو يلبس ربطة عنق الطلائع الحمراء — حيث كان مسؤولا عن العمل مع الطلائع في المدرسة — كان الفتى مازال متهورا وطائشا ، ولكن شوردون كان يعتقد أنه في الوقت المناسب سيصبح شخصية متزنة . كان شوردون يعتقد أن عليه ألا يتدخل بالاشخاص والا يتعبهم بالمواعظ ، اذ سيجد الفتى بنفسه طريقه في الحياة . وربما كان هذا سبب صدامه مع ابنتيه . كانت ابنتاه : الكبرى زيبيتش ، والصغرى ساليكا ، قد درستا وتزوجتا في المدينة ، وأحضرتا سلطان الى المدينة حيث اتبع دورة اعداد معلمين وقد مضت سنة الآن عليه وهو يعمل معلما .

عندما وصل شوردون أخيرا الى ابنتيه بدأتا تقودانه خارج الزحام لسبب ما ، وشتمتا

اخاهما بشدة وحماسة وبصوت منخفض لكونه شاباً غراً ومجنوناً لاقحام نفســه . وأينما تنقلوا كان الزحام على أشده . كانت ابنتاه مهتاجتين ومنفعلتين ، ولهـذا جرى الحديث في الساحة وفي وسط الزحام .

ـ أتعرف أن ابنك قد تطوع ؟

قال شوردون : لا . وماذا في الامر ؟

ـ لقد اتصلنا بسوفييت المنطقة وبالقائد العسكري وتبين أنه هو الذي طلب الذهاب ودفع بنفسه الى الحرب ... أتفهم ؟

ـ انه ما زال دون السن ... أتفهم ؟

ـ هذا يعني انه شعر أن ذلك ضروري .

وبدأت بناته الهجوم فوراً ، تتدافعان في الكلام :

ـ ضروري ؟ لماذا لا تفهم يا أبي ؟ يكفي أن زوجانا هناك . من يعلم ان كانا سيرجعان أم لا . يكفي أننا قد تركنا وحيدتين .. والآن هو .. آخر شـخص في العائلة .. يدفـع بنفسه الى الجبهة .

ـ سيحزن هناك كالفرخ . الحرب لا تشبه قيادة الثلاثة .

ـ أليس لديك ما تقوله يا أبي ؟

أجاب شوردون : وماذا يمكنني أن أقول أو أفعل ؟

ـ اذهب اليه ، سنطلب اليهم أن يسمحوا لك بالدخول . اذهب وقل له إن عليه الا يجرؤ على الاقدام على ذلك . أقنعه بالعدول قبل فوات الاوان .

ـ اجعله يغير رأيه . سيكون أمامه متسع من الوقت للذهاب الى الجيش . أنت الوحيد الذي يمكنه اقناعه .

تمتم شوردون : « لا .. انتظرن دقيقة » .

كان الامر صعبا في هذه الظروف . وكيف يشرح لابنتيه في وسط هذا الزحام انه لا يمكن لاحد أن يطلب شيئا كهذا من رجل . وكيف يمكنه أن يتراجع في كلامه . وكيف يواجـه أولئك الذين يقف في الصف معهم . ماذا سيقول الناس عنـه ؟ وماذا يكون رأيـه هـو في نفسـه .

قال شوردون : « لا اعتقد ان من الممكن عمل هذا . هذا أمر مخز له » .

ــ وأين العيب في ذلك ؟

ــ مسؤولية من هذه .. ومن يعرفه هنا .. ومن سيعرف بما حصل ؟

قال شوردون معترضا ومقطبا : « هو سيعرف . وذلك هو الشيء الاساسي » .

ــ ايه .. يكفي هذا يا ابي . انه ما زال طفلا . اذهب ، اذهب قبل فوات الاوان .

في تلك اللحظة ارتفع لغط الاحاديث وتحركت الجموع جانبا وبدات فرقة موسيقى نحاسية تعزف لحنا ، ورفعت راية قرمزية . ومن مدخل الباحة ظهر رتل من الجنود وبدأ الاحتفال. امسكت البنات ذراع شوردون ودفعتاه وقد ارتفع صوتاهما فوق الضجيج وفوق صوت الموسيقى :

ــ بسرعة ... لتذهب الى المفوض .. انه في المحطة . عليك ان تنقذ ابنك .

ــ ابي لتذهب ، من اجل امه المريضة . أخبر المفوض ان أمه مريضة . قل له انها موشكة على الموت .

وقف شوردون حائرا مترددا امام هذه الكلمات . وسحبته ابنتاه عبر الجماعات من الناس الذين قدموا لوداع رجالهم من المحطة حيث كان المفوض المسؤول عن تسيير قطارات القطعات .

كانت المحطة تطل على الساحة بدرج حجري عال ، وكان مزدحما بالناس من اعلاه حتى ادناه وبالرغم من ذلك سحبت ابنتا شوردون اباهما الى أعلى بين الاجساد الحارة التي تنضح بالعرق . ومروا بين مئات الاعين التي يظللها الحزن من الحرب ، مروا بين دموع وشجاعة ويأس اناس يتودعون ، مروا خلال قرع الطبول واصوات الموسيقى العسكرية ، وعبر صرخات الوداع للجنود في الساحة ، مروا عبر الم شوردون نفسه وصرخات قلبه المكتومة .

وبالرغم من أن شوردون كان يعرف أن الاختين ماكانتا تريدان سوى الخير لاخيهما وما كان افضل بالنسبة الى العائلة كلها ، وانهما بطريقتهما الخاصة كانتا تحبانه وتحاولان حمايته الا انه شعر بغضب مهل يكبر داخله ضد ابنتيه اللتين تدفعانه قدما ليعود بابنه ويضرب عرض الحائط بارادته واستقلاليته ، وليحطم احترامه لنفسه . واستمرتا تشدانه اعلى الدرج وهما تشقان طريقهما عبر الزحام ، وقرب قمة الدرج لمح شوردون أخيرا الطابور ، الذي

يمشي فيه ابنه ، وكان الطابور يمشي وفق ايقاع الفرقة النحاسية وكانت تلك اخرمجموعة تركب القطار ، وكان سلطان في آخر صف ، عرفه شوردون رأسا ، وراه ينظر ناحيته بحثا عن أبيه واختيه . لو انه علم ان أباه في تلك اللحظة كان يدفع نحو المفوض ليرجوه اخراج سلطان من الجيش وتحقيره امام نفسه واهانة كبريائه البشري !

ثم رأى شوردون فتاة ترتدي وشاحا أحمر تندفع بين الجموع وتلقي بنفسها بين ذراعي سلطان ، ولكنها سرعان مادفعت بعيدا عن الصفوف ولم يسمح لها باكثر من المصافحة . وعندما وصلوا الى مكتب رئيس المحطة حيث كان المفوض بدات ابنتا شوردون تدفعاه نحو الباب وقالتا : « اذهب ، اذهب بسرعة . قل له انك والده ، اخبره عن والدته .. اخبره ان سلطان لم يفكر وانه مازال غلاما ، اطلب منهم ان يسحبوه من القطار .. اشرح لهم كيف تم كل شيء ... »

ـ اذهب يا ابي ، ما الذي يعوقك ؟ كل دقيقة الان غالية جدا .

شعر شوردون بالخجل أمام الناس بالرغم من ان احدا لم يلق بالا له .. كان الجميع من المدنيين والعسكريين في عجلة من امرهم وكل مهتم بشؤونه .

قال شوردون رافضا التقدم : « انا لم اعتد القيام باشياء كهذه .. لن اذهب » .

ـ لا .. بل انت ذاهب .

ـ واذا لم تذهب سندخل نحن .. سنقوم نحن بالامر .

ونفد صبر ابنتيه ، فاندفعتا نحو الباب الذي يفصل بينهما وبين المفوض . تمسك شوردون بذراعيهما ودفعهما نحو المخرج قائلا : « لن تجرآ .. لن تذهبا ...» .

وبقوة هائلة جرهما الى أسفل الدرج بين الجماهير المزدحمة ، وسمع منهما ما ندر ان يسمعه أب من أولاده .

ـ أنت تدفع بابنك الى الموت

ـ عليك اللعنة . انت لست ابا لنا .

وقالت الابنة الصغرى مؤيدة اختها : اجل انت لست أبانا .

أصبح وجه شوردون شاحبا . وببطء ارخى قبضته واطلق ذراعيهما ، واستدار ببطء ، واندفع نحو الساحة يدفع الناس امامه ، كان مسرعا ليودع ابنه ، يشق طريقه عبر

الغابة البشرية ، وعبر الضجيج والصراخ على رصيف المحطة حيث يركب الرجال القطارات . الا أن الطريق كان مقفلا ، كان رصيف المحطة مزدحما بكتلة سوداء من البشر . وكانت الفرقة النحاسية تعزف . لم يكن هناك متسع ليضع المرء قدمه .

التصق شوردون بسور الرصيف ، ونظر الى بحر من الرؤوس والى القاطرات الحمراء للقطارات اللانهائيـة الطول ، وصاح ملوحا بيده عبر الحاجز : « سلطان .. سلطان .. يا بني .. انا هنـا . هل تـسمعني ؟ » .

ولكن الى اين يوجه صياحه . ساله احد العاملين في السكة الحديدية وكان يقف قرب الحاجز : « هل معك حصان ؟ » فاجاب شوردون : « اجـل » .

ـ اتعرف اين باحات تحويل القطارات ؟

ـ اعرف .. في ذلك الاتجـاه .

ـ اسمع اذن يا والدي ، اركب حصانك واذهب الى هناك . لديك متسع من الوقت . والمسافة لا تزيد على خمسة كيلو مترات ، سيقف القطار هناك دقيقة ، ويمكنك وداع ابنـك ... اجر بسرعة ، لاتضيـع الوقت .

واندفع شوردون حول الساحة حتى وجد حصانه ، ولم يعد يذكر سوى انه حـل العقدة بضربة واحدة ، والحم رجله في الركاب ، والهب جنب الحصان بالسوط ، وانحنى فوق رقبتـه ، وانطلق على الطريق موازيا السكة الحديدية . انطلق عبر الطرقات المهجورة ، مثيرا الرعب في المشاة والراكبين القلائل كانه غجري متوحش . وكان يفكر : لو انني اصل فقط في الوقت اللازم ، اشياء كثيرة يجب ان اقولهـا لابني . ودونأن يرخي عضلات فكه اخذ يردد صلاة ودعاء الخيـال :

« ساعديني يا روح اجدادي ، ساعديني ياحامية الاحصنة كامبار آتـا ، ثبتي اقدام حصاني ، امنحيه اجنحة النسر وقلب الاسد وارجل الغزال ... » .

وانطلق شوردون مبتعدا عن الشارع على طول الممر قرب السكة ، وهمز حصانه ، وعندما اقترب من باحة التحويل سمع صوت القطار وراءه ، وانهمر صوت القاطرتين المندمجتين معا ثقيلا فوق كتفيه المحنيين كما لو كان جبلا جليديا في الجبال .

كان القطار يقترب من شـوردون في الوقت الذي كان فيه حصـانه قـد تعب ، ومـع ذلك شعر انه سيتجح اذا ما توقف القطار ، لان الباحة كانت قريبة جدا . وجعلـه الخوف والقلق من عدم وقوف القطار لسبب من الاسباب يذكر الله :

« يا الهي العظيم .. اذا كنت موجودا اوقف ذلك القطار .. أتوسل اليك أوقفه .. أوقف ذلك القطـار » .

وكان القطار قد توقف في الباحة عندما وصل شوردون الى عرباته الاخيرة ، وكان ابنه يركض على طول القطار اليلاقيه ، وعندما رآه شوردون قفز من فوق حصانه ،وتعانق الاثنان دون اية كلمة ، ووقفا هناك غير مباليين باي شيء اخر في العالم .

واخيرا قال سلطان : « سامحني يا ابي ، انا ذاهب كمتطوع » .

ـ أعرف يا ولدي ..

ـ لقد اغضبت اختي يا ابي ، ارجو ان تخفف عنهما اذا استطعت .

ـ سيسامحانك لا تغضب منهما، ولا تنساهما ، اكتب لهما ، اتسمع ؟ ولا تنسى امك .

ـ لن انسى يا ابي .

وارتفع في المحطة صوت جرس كئيب يعلن ان وقت الوداع قد حل . ولاول مرة نظر الاب الى وجه ابنه ، وللحظة راى وجهه هو ، راى نفسـهوهولم‌يزل‌شابافي ريعان‌الصبا ، وضم‌ابنه‌بقوة الى صدره ، وفي تلك اللحظة شعر بالالم في كل ذرة من كيانه ليتنقل الى ابنه حبـه الابوي . وراح شوردون يردد وهو يقبل ابنه : « كن رجلا يا ولدي .. اينما كنت كن رجلا .. وابق رجلا دائما » .

واهتزت العربات . ونادى الضابط الآمر : « لقد انطلقنا يا سلطان » .

وعندما جروا سلطان الى القطار المتحرك ارخى شوردون ذراعيه ، واستدار ليدفن وجهه في صدر الحصان الساخن الذي يغسله العرق ، وبدا ينتحب . بكى وذراعاه تطوقان عنق الحصان ، وكان ينتفض بنحيبه تحت وطأة حزنه ، لدرجة ان الحصان اخذ ينقل ثقله من رجل الى اخرى .

مر رجال المحطـة بصمت . كانوا يعرفون لماذا يبكي الناس في هذه الايام ، بينما وقف الاولاد الذين يلعبون في المحطة والذين اصبحوا فجاة هادئين ، واخذوا ينظرون بفضول وتعاطف طفولي الى الرجل العجوز وهو يبكي .

كانت الشمس قد ارتفعت فوق الجبال قدر حورتين عندما كان شوردون قد مر خلال غورج الصفرى ، ودخل المدى الواسع للوادي الجبلي الذي يؤدي الى سفوح الجبال المتوجة بالثلج . وتسارعت نبضات قلبه .. فعلى هذه الارض كان يعيش ابنه .

نهاريا

أحمد دحبور

بأربعةٍ يندّي البحرُ يابسةَ الحدّادِ
بأربعـةٍ ينادي :
سلاماً أيها البرُّ الذي يجترّه الأسْرُ الطويلُ
قتالاً أيها البرُّ المعادي

ترجّلْ عن جنازتهِ القتيـلُ
وعاد ، له بكـلِّ يدٍ يدانِ ،
بكلِّ أنملةٍ جنود لم تروها ،

ــ بل نرى شفقاً يشفُّ عن السّوادِ ،
وزورقاً يصل الدخان بجمرة بَيْنَ الرمادِ ،
نرى منعرّفةَ الصباحِ ،
تجيءُ شاكيـةَ السلاحِ ،
وطائراً يهـوي ويصعـدُ ،
في فضاء دمٍ يردّدُ : يا بلادي ،
يا بلادي ،
يا بلادي ،

تأجّلَ نصفُ ذاكرة البلادِ ،
وزادَ اوّلهم فقال : تأجّلتْ لغةَ البلادِ ،
اجاب ثانٍ : في النهار المستعاد يكون حجم الشمس أكبرَ ،
لم يعلّقْ ثالثُ العشّاقِ ،
لكننا لمحنا طائراً بين الزناد واكرة المغلاقِ ،
لم يمهلْهُ رابعهم ليضمرَ ،
فاصطفاه علامةً في النوْءِ ،
وانفتح الصباح على جناح مثخن بالضوءِ ،
يصعد وهو يهوي —
هكذا انتشل الجناح الحيُّ ذاكرة البلاد ،
وهكذا خلص النهار من الحِداد الى إضافات المغنّي

الا إني المغنّي
دمي وترُ الفجيعةِ !
ربما ، لكنّ ريشة سيد الطير المحاربُ اسعفتني
وها إني اغني إذ احارب او احارب إذ اغنّي :

ساطلق اربعا من جارحات الطيرِ ،
باسم جراح اربعة من العشّاقِ ،
اسأل اولا عن دغلة الصُبَّيْرِ ،
اسأل : كيف تَسْهُلُ حين يقصدها الغريبُ ،
وكيف يجفل شوكها حين القريب يمرُّ —
غفرانَ الذي اجتاز الجحيمَ بخطوة العملاقِ ،
ثم بوخزةٍ من شوك دغلته تَقَنْطَرَ تحت لافتة الحدودِ
سأسأل عن حدودي

واسال ، ثانياً ، قفصَ المدينهْ
لماذا تنزع الاظفارْ ؟
ماذا يفعل المسمارْ في اللحم الطريّ ؟
هل المقصّ لخدمة الصحفيّ أم تتمرد الافكارْ ؟
لو قبض السعاة على النهار الأرجوانيّ المبشّر هل سينقرض النهارْ ؟
هل المدينة فيكَ ، ياقفص المدينة ، مستقَرّ ام رهينهْ ؟

واسال : اين مكرمة الجنودِ ؟ ...
فيطفح دورق بدمٍ ، وتذبل ياسمينهْ
وتخرج ، ثالثاً ، من عمق سرب الطير جارحةٌ ،
تقول فلا يردُّ صدى :
كلوا من رزقه وكلوهُ ،
فالجسد المبدّد بات يحرسهُ ، ويحصدُ ، آكلوهُ ،

وعدتُ أسالُ ، رابعاً ، هل يستفيق البحرُ ؟
قال البحر : باسم البرّ اخرج من ركودي

وها إني اغني إذ احارب او احارب إذ اغني
وباسم البحر اخرج من ركودي
ومن قال المتاهة اخترستني
فإنّ لديّ عودي
بأربعة اغني
بأربعة بنديّ البحر يابسة الحدّادِ ،
وأمهات البرّ يخرجنَ النهار من السودِ

لعلَّ أمنا ساورتني
لعلَّ الخوفَ ، أو زهر الحديقة شدَّني فضعفتُ ،
لِمَ لا ؟ إنني بشرٌ ،
أخاف دموع أمي تارةً ،
ويهزني حلم قديم تارةً ،
وأحبُّ دوماً ،
غير انَّ دمي يفيق على قيود لم تروها ،

ــ بل نرى افقاً يضيقْ
وبحراً هائجاً مازال يضربه الغريقْ
ولستَ سواكَ ،
ــ فيَّ البرُّ ، فيَّ البحرُ ، فيَّ الشمس ، فيَّ الشوقُ ،
إنَّ المفردات الآن تجمع شوقها في جملةٍ :
قيدي تلعثمَ إذ تكلم في اربعةٍ من العشاقِ ،
اربعــةٌ ،
واربعــةٌ ،
واربعــةٌ ،
بهذا كله الغي حدادي
سلاماً أيها البر الذي يجتره الأسر الطويلْ
قتالا أيها البر المعادي
ترجَّل عن جنازته القتيلْ
بهذا كله ، وبطائر الشفق المفرد : يا بلادي ،
يا بلادي ،
يا بلادي

ولادات

فؤاد كحل

حينما يشع قلبُ الشاعر :
تولدُ زهرةٌ
وطفل
وامراه ...
ويولد كتـاب
وقلب
وعصفور ..
وتولد ابتسامةٌ وحبيبة وقنديل ...
وتولدُ
مدينـةٌ ، ووطـن
ورؤيا ...
وتولد خريطـةٌ
وغابـةٌ وقنبلـه ..

■ ■ ■

تقولُ القصائدُ للزهرةِ :
مرحيـاً
تقول الشفـاهُ للزهرة :
تعـالي
تقول الحـرابُ : تفتّحي
تقول المسافـاتُ :
ابحري كما تشائين
اخـيراً ، تقـولُ الزهـرةُ للقصائدِ
والشفـاه
والحـرابِ
والمسافـاتُ :
هلمّوا للحبيب الشاعرْ
وتنظر إلى الطفـلِ بعينين مشـوّقتين .

■ ■ ■

يلثغُ الطفـلُ بلغته المبهَمه
فتركض إليهِ غزاله
وتهدهده يدان
وتحنو عليـه لبوه
وتخيم فوق وجهـه حلمتـان .
يركض الطفـلُ مع الغزاله
ويغفو هادئاً كالحـلم
ويتحسّسُ اللبوةَ الحـانيه
ويضم شفتيه على برعمٍ دافىء !
بعـد ذلك ،

يتسعُ غناؤه
فيشمل محيطــاتٍ كثيرة ،
محيطات تتعرّى على سواحلها امرأةٌ جميلة !

■ ■ ■

نزعتِ المرأةُ اثوابها :
فازدهر شاطىء
ورقّتْ موجــه
وهطلتْ غيمه
وحلّقتْ عينان .
مسَحَتِ المرأةُ العاريةُ بيديها على الشاطىء
فأصبح اصدافاً لألاءه
وافمستْ جسدها في الموجه
فطارتِ الموجةُ فرحــاً
ونادتْ قطراتِ المطر البراقةْ
على الجسد البض
فاضاء السماءَ برقٌ كثير
وهتفتْ للعينين ...
فارتعش الرجل البعيدُ .
حينئذٍ !
جعلتْ من قلبها كتاباً

■ ■ ■

الكتابُ مفتوحٌ امام العيون
وأمام الأصابعْ ....
الكتابِ المفتوح بسهولهِ الواسعه

والمضاءِ بوديانه واخاديده
والمنتشر بمعانيــه الرائعــه
والموشّى برسومــه للعاشقه
تقول العينان : إنه الرؤيا
والأصابع : إنه الاحســاس ..
يرفّ الكتاب بجناحيه
ويرقصُ فرحــاً
ثم يدخل قلب عاشقٍ مقاتل

■ ■ ■

قلبُ العاشقِ المقاتل نافذه
قلب العاشق غصنٌ مكسور
قلبُ المقاتلِ صخره
قلبُ العاشقِ المقاتل بندقيةٌ مضيئه .
يهبط القلبُ على الرّمل
فيصبح نبعــاً
وعلى الصخرةِ
فتصبح ربيعــاً
وعلى البحيراتِ
فيصبح زورقاً ...
يهبط القلبُ على الغابةِ
فيصبح فماً متلهفاً ..
لكنه ــ اخيراً ــ
يهبط على قصيدةٍ
فيصبح عصفورْ

■ ■ ■

شاهدتُ العصفورَ يرسم جناحين
شاهدته يرسمُ أنثى
ويرسم سماء !
ويرسم حركة للطيران
.. ثم شاهدتهما يطيران ،
بعيداً عن القتله
قال العصفورُ :
ها نحن نحلق بعيداً يا حبيبتي
قالتِ العصفورةُ :
ها نحن نملأ الزرقة يا حبيبي
وحينما تعانقا ..
لحقت بهما ابتسامه

■ ■ ■

مرحباً أيتها الكواكبُ ، قالتِ الابتسامه
وقالتْ : مرحباً أيها الفضاءُ الرحب
لكنّ نجمةً بعيدةً أومأتْ
فطارتِ الابتسامةُ إليها
وحينما حاولتِ الشمس الهروب
التصقتْ ... بالرعد .
كانت الابتسامةُ مكتوكاً
يَحيك الكواكبَ
والنجوم
والغيوم
والعصافيرَ ...
فكان الفضاء والحبيبه

■ ■ ■

هتفتِ الحبيبةُ للزرافه
هتفتْ للسنابلِ ..
للحجارةِ هتفتْ
ثم هتفتْ للنحلةِ السريعه
فتحولتِ الزرافةُ إلى ربيعْ
والسنابلُ إلى ارغفةٍ وشفاهْ
والحجارةُ إلى قلوبٍ راعشهْ
والنحلةُ إلى قنديلٍ
يَطوفُ فوق الكواكب

■ ■ ■

رايتُ القنديلَ يتدلّى من الدّاليه
رايتُ القنديلَ يضيء فوق الأكتافْ
رايتهُ ينضج في التنّور
وعلى صدرِ الصبيّةِ الشابةِ
يصبح قنديلين .
انفجرتِ الحلاوةُ
والضحكةُ
والرائحةُ
واللذّةُ ..
في اعماقِ المدينه
تذكرتِ المدينةُ طفولتَها — القريهْ
فقفزتْ إلى ارصفتها الأحزانُ
والأشواقُ
والانتظاراتُ

والانكسارات

. . . .

القريةُ لم تسمع بالمصانع الكبرى
والحروبِ
والقصورِ
والأوبئةِ العصريه . . .
لكنّها لم تكن سعيده
لانّ لديها من المزابلِ
والوحولِ
والفقرِ
والآلامْ

. . . .

ما يجعلها غيرَ هانئه .
القريةُ الطفلةُ ،
المدينةُ الصبيّةُ :
وقفتا وجهاً لوجه
ثم ذرفتا الدموعَ بألمٍ حاد
وارتمتا على صدرِ الوطنِ بمراره

■ ■ ■

لم يكن الوطنُ قد تشكّلَ بعدُ
ففرَّ سريعاً
وحاول أن يلمَّ شظاياه
لكنَّ الأطفالَ
والسكاكينَ

والأزقــة

والهروات .. ادركته

فتوقف فجأة

ورسم إشارة استفهام ؟

وتعجب !

وابتسم بقسوه ....

طالت النار هشيمه

ادركت الجبال قصته

رحل الصيف والقى بحرارته

والشتاء بامطاره ..

وعلى عتباته الصخرية

تكسر وجه الشجرة المنفرده

والانسان المنفرد

لم يكن الوطن قد تشكل بعد

حين داهمته الرؤيا

■ ■ ■

من الأقبية ،

انبثقت الرؤيا

من القبور المنسيه

والمغاور المعتمه

والأنهــار

انبثقت الرؤيا

من كل الطقوس والمناخات

انبثقت ....
فتشكلتِ الخرائط

■ ■ ■

الكبدُ والمدينه ،
الشريانُ والنهر ،
الملامحُ والتخوم ،
الخلايا والجماد :
انسجةَ الخريطةِ الناضجة ..
ولحظةَ انتصرَ المطرُ
انتصرت الغابه ..

■ ■ ■

عانقتِ الغابةُ الأجنةَ :
فتحبّبَت الحيواناتُ الجميلةُ الصغيره
على اعشابها
ورقصتِ الطيورُ على اجفانها
عانقتِ الغابةُ الاصابع :
فارتعشتْ جدائلُها ..
عانقتِ الغابةُ وحوشَها :
فانهزمَ الضعفاءُ ..
واخـيراً ،
عانقت الغابةُ العاصفه :
فانفجرتْ قنبله

■ ■ ■

كوني ايتها القنبله ؛
فيتفرّق اللصوص
والمنافقونَ
والقتلــةُ ،
بانفجــارك !
انفجري ايتها القنبلةُ الجميلهْ
ينفجر الصّراخْ
والرقصْ
والضحكاتُ الزرقاء ؛
وينفجر الصراعُ !
واخــيراً ،
تنفجر الولاده

. . .

حينما يُولَدُ الشاعرُ الثائرُ :
يُولَدُ العالَمُ الجميــلُ !

سبع قصائد

رياض الصالح الحسين

١ — القراصنة :

قلت للسفن :
إذا رأيت القراصنة
بسيوفهم الطويلة
وقلوبهم الخرساء
فاسأليهم لماذا ..
لايستطيعون سرقة البحر ؟

● ● ●

قلت للموت :
عندما تأتي إليّ
لتدمر حياتي
فالرجاء
أن تدمرها بلطف !

ثم قلت للموت :
لا تقترب مني
كيلا تعـود إلى أمـك
بعنـق مكسور ! .

٢ – رائحة ما .. :

هناك رائحـة مـا
ليست كرائحـة الملابس القديمـة
وبطاقات التعزيـة
والمستنقعات
رائحـة مـا ..
حادة ، مترددة ، مسكينة
كدموع بنت تبكي دميتها المحطمـة
رائحـة ..
تدخل غرفتي بخجل في الصباحات الباكرة
تغسل وجهـي
وتستمع مثلي لأغنية حزينة آتية من الأعماق
رائحـة ..
تذكرني دائما
بجنود عائدين من الحـرب
وبحـر
وفتاة كانت تطاردني ضاحكـة
في حقول القطن

٣ – مَنْ ؟ :

من سيفتح لي صنبور الحياة لأشرب
إذا جفّ قلبي تحت هـذه السماء الخائنة ؟
من سيغني لي اغنية في المساء لأنام
إذا وضعوا بين جفني صخرة مدببة ؟
مَنْ سيخرجني مِنْ هذه البئر العريقة
لأرى أشجار الصفصاف تحت ضوء القمر ؟
من سيحلّ لي هـذه المسألة البسيطة :
(إذا كنا نرتدي النار
كيف نستطيع ان نخلعها ؟)
من سيشتري كفناً للشمس إذا ماتت ؟
من سيفتح للقتيل الباب
إذا جاء لزيارة صديقه بعد منتصف الليل ؟
من سيذهب معي الى السينما
ومن سيمشي معي في هذا السجن الطويل ؟

٤ – أيام :

ماما
اما زلتِ تحتفظين ببارودة جدي القديمة
بين بيت المؤونة وزريبة الحيوانات
اما زلتِ تسرحين شعرك بأصابعك النحيلة
وتخبزين لاخوتي فطائر الحكمة ؟

أنا هنا يا أمي
احتسي فلسطين صباحاً مع فنجان قهوة
وأطرد عن جسدها البعوض والاكاذيب
اذهب معها الى المدرسة
ونقرأ معاً الصحف في المقهى
وحينما اكون حزيناً
تجلس بجانبي وتعدني بأشجار البرتقال
ماما ..
امسحي دموعك بمنديل الجبل
ونظفي بارودة جدي بخرقة الأيام
فبعد فترة سأعود إليك
وفي حقيبتي :
زجاجة عطر
وقليل من الرصاص .

٥ – جراح :

طوال الليل
وأنا ابحث عن قميص
يغطي جراحي من الغبار
وها انذا استيقظ متعباً مثل كل يوم
وانظر إليها :
– آخ يا صديقي
إنها مازالت تنزحُ .

٦ – حب :

من الخامسة الى الخامسة
وفي خط مستقيم ، متوتر ، متشرنب نحو لاشيء
الم .. الم .. الم
احاديث وايد خشنة
سجائر وصور ملونة
وقلب محطم مثل كنيسة تتلقى القنابل بشكل مستقيم

• • •

سافكر بشكل مستقيم
كنخلة
كخيط مشدود بقوة بين مسمارين

• • •

سأتكلم بشكل مستقيم
مثلما يتكلمون في اجتماعات حلف الاطلنطي
وكما تخترق رصاصة حنجرة رجل
يغني في المقبرة
أغنية راقصة لجورجيت صايغ

• • •

ومثلما اتكلم واعيش وافكر
احبك ياصديقتي
من الخامسة الى الخامسة

هكـذا
مثلما احب دخان الحمراء
والحريـة
وكاريكاتير علي فرزات !

٧ – سقراط :

الذي لم نفعلـه اليـوم
نستطيع ان نحققـه غداً
والذي اتعبنـا البارحـة
نستطيع ان نضحك منـه اليـوم
إلقي بنفسك بين ساعدي
كما تلقي امرأة يائسة نفسها من فوق ناطحة سحاب
هـذه لعبتنـا الجميلة الضارية
التي لم يسجلها التاريخ
هـذه حكمتنـا الساذجة
التي لم يتحدث عنهـا سقراط
أيتهـا الصديقـة النائمـة
لا تقفي أمامي مكتوفـة القلب
فالشمس – كما يقولون –
لا تشرق في اليـوم مرتين .

مقابلة

حوار مع صلاح عبد الصبور حول الاصالة والمعاصرة

أجرى الحوار : مجدي فرج

تنهض القيمة الاساسية في تجربة صلاح عبد الصبور الشعرية على عنصرين اساسيين ، يتحدد أولهما في قدراته على تمثل تجارب الحياة شكلا وموضوعا ، ويتمثل ثانيهما في ثقافته العريضة والمتنوعة .

يطرح الشاعر في البداية محنته الذاتية كفرد في مواجهة المجموع « الناس في بلادي » ، ثم يفلسف هذه المحنة في تجربته التالية « اقول لكم » ، وتكون النتيجة التالية نوعا من التأمل العميق ومحاولة لاكتشاف قوانين الصراع الانساني « تأملات في زمن جريح » . داخل هذه الانساق الفكرية تتفجر بذور الرفض الذي يحرك وجدان الشاعر الى محاكاة البطل الرومانسي « احلام الفارس القديم »، وفي ديوان « شجر الليل » يسعى الى اكتشاف ايقاعات جديدة للمركب اللغوي ؛ فضلا عن حالة التصوف التي تسيطر على وجدان الشاعر ، والتي اتضحت وتبلورت في مسرحيته « مأساة الحلاج » ، هو ليس تصوفا متعاليا على الواقع، بل هو تصوف مشارك في الحياة، يسعى الى اعادة صياغتها على نحو جديد ، بحيث تكون محتملة وممكنة ، وهذا مايكشف عنه ديوانه الاخير « الابحار في الذاكرة » .

كذلك تقدم الشاعر باسهاماته في المسرح الشعري ، اذ يتحول البطل الرومانسي « الفارس القديم » الى بطل مادي اجتماعي في « مأساة الحلاج » ، تقتله الكلمة ؛ فيرتفع باستشهاده فوق ظلم السلطة وقهر الواقع ، ثم يدين القهر في « مسافر ليل » ، وفي « ليلى والمجنون » يتنبأ بالفارس المخلص القادم من بعده ، بشرط ان يحمل سيفا ، واخيرا تكشف مسرحيته « بعد أن يموت الملك » عن نوع من التأمل الفلسفي في قضايا الموت والحكم والحب والمستقبل ... الخ .

داخل هذه الرحلة الابداعية الخالصة ، يتقدم الشاعر دارسا ومؤصلا لتاريخ الفكر الاجتماعي في دراسته « ماذا يبقى منهم للتاريخ » و « قصة الضمير المصري الحديث ». فضلا عن ان دراساته النقدية الخالصة تنهض على تأصيل المنهج الاجتماعي في تقييم الفنون « حتى نقهر الموت » .

ان صلاح عبد الصبور يمثل رحلة فكرية عريضة ومتنوعة . وهذا الحوار محاولة

للتعرف على منظوره الفكري للثقافة العربية، أو هو محاولة لتأصيل ثقافتنا العربية في مواجهة الغزوات الفكرية الحادثة او المحتمل حدوثها .

— لم تعرف الثقافة العربية منهجا واحدا ، يتعرف به الفنان على واقعه ، ويكتشف به رجل العلم قوانين الواقع العلمية.. ما اسباب هذا التشتت (التفكك) ؟ وما هي جذوره الفكرية ؟

وهذا سؤال محير . ويزيدني حيرة ماتطلبه من البحث عن الجذور.

ان الثقافة العربية بمعناها الاشمل من أقدم الثقافات ، فلقد عاصرت ما يسمى بالعصور المظلمة والعصور الوسطى وعصر النهضة والعصر الحديث ، وتلك كلها ناقصة الدلالة عندنا ، اذ هي تؤرخ للثقافة (الاغريقية — الاوروبية — الامريكية) ، ومن الخطأ البين أن نطبق هذا التقسيم على ثقافتنا العربية .

لنبحث اذن عن معالم اخرى لتطورنا الثقافي ، أو بالاحرى لتغيراتنا الثقافية ، فليس من الضروري أن يكون كل تغير ثقافي تطورا نحو الافضل .

لقد نشأت ثقافتنا العربية الكلاسيكية من القرن السادس الميلادي الى القرن الثاني عشر تقريبا كما نشأت كل الثقافات الكلاسيكية التي سبقتها وعاصرتها . فمن الثقافات التي سبقتها الثقافات المصرية القديمة والاغريقية والرومانية ، بل الهندية والصينية ، ومن الثقافات التي عاصرتها الثقافة البيزنطية . وكل هذه الثقافات كانت لها شروط وملامح .

كان من ملامحها الاعتماد على الفرض النظري دون الملاحظة ، والاعتماد على النقل اكثر من الاعتماد على العقل . والميل للراي الواحد بدلامن تعدد الاراء ، والانطلاق من تضاد مزعوم بين الروح والمادة ، والعقل والعاطفة ، والايمان بأحادية النظرة، والنظر الى كل مايخرج عن الاجماع وبتجاوزه على انه هرطقة .

ومن خلال هذه القيم كلها تنشأ الثقافة الكلاسيكية الرصينة التي تعنى بالتجديد والتحسين ، وتنسج أثوابها الجديدة على الانوال القديمة ،وتنتج مجتمع النظام لا مجتمع الخلق والابداع الخصب .

لكن العالم حدث فيه تطور جديد ، حينما كنا نحن غافلين مقهورين ، وذلك بانحلال العصور الوسطى ،او بالاحرى باستهلاك الحضارات القديمة لذاتها ونشوء حضارات جديدة .

وكانت ملامح الحضارات الجديدة هي البدء بالملاحظة والتجربة للاهتداء الى الفرض النظري أو التعميم المستقرا من شتات التجارب . وتغليب العقل على النقل ، بل اعادة النظر في النقول المختلفة ووضعها على محك النقد التاريخي ونقد النصوص . ثم الترحيب بتعدد الاراء ايمانا بأن الحقيقة هي ثمرة الحوار ، واخيرا رفع التضاد بين الروح والمادة ، والعقل والعاطفة .

ولست هنا في معرض التوضيح لملامح الثقافات المعاصرة . ولكني اريد ان اقول اننا لم تكد نستشرف هذه الافاق منذ اواسط القرن التاسع عشر حتى اواسط القرن العشرين، حتى اصيب المجتمع العربي بنكسة حادة اذ عاد على ادراجه الى نمط الحياة الفكرية القديم الذي تجاوزه العالم منذ سبعة قرون على الاقل . فاصبح مجتمعا تقليديا : معتمدا على النقل دون العقل، وعلى الفروض دون التجربة ، ودخل في متاهة الحديث المصطنع عن تضاد الروح والمادة .

وبلغ الامر مداه حين انكرنا كل ما حققناه من اقتراب من مصطلحات واشراط الفكر العصري ، حتى تجرا بعضهم ، فعد رواد تجديد الحضارة العربية الاول مثل رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وغيره مهرطقين .

ـ في السنوات من ١٩٦٠ حتى ١٩٧٠ ، استطاعت الثقافة العربية ان « تنحت » لنفسها اتجاها قوميا يكاد يكون مساويا لبعض القوميات الاخرى . ماهي الشروط الواجبة للحفاظ على قوميتنا من الغزوات الفكرية ؟

ـ اعود الى ما اغفلته في الرد على سؤالك الاول . لقد استطاعت حفنة من اعلام الفكر العربي ان تنحت لنا اتجاها قوميا فعلا ، ولم يكن ذلك بين سنتي ٦٠ و ٧٠ ، والا كنا منكرين لجهود الاسلاف .

ولأضرب هنا مثلا بمجال الشعر ، فلولا شوقي والرومانتيكيين والمهجريين لما استطاع الشعر العربي الحديث ان يولد .

وفي مجال المسرح مثلا ، لولا صنوع والنقاش وفرح انطون وتوفيق الحكيم لما وجد المسرح العربي الذي شهدنا يقظته في سنوات الستينات .

ان رواد عظماء قد اثروا الحياة الفكرية ، وخطوا لها مسارا جديدا، وذلك بفضل جهودهم في نقل بلادنا . لقد كانوا جميعا مواطنين عربا ، ولكن اعينهم كانت مفتوحة على التاريخ . وكانت لديهم هذه الحاسة التي تجعل من الاديب

انسانا مجاوزا لواقعه الى افاق جديدة ، وبالتالي تجعل منه اديبا تاريخيا .

وكان الانحسار الذي نواجهه الآن هو الثمره المرة لتنكرنا لتراث القرن التاسع عشر والعشرين في مجال الحركة الفكرية الذاتية . فلقد استيقظت عناصر السلفية التي كانت راكدة في مجتمعنا ، وحاولت العوددة الى الحياة . وكان من شعاراتها هذه الكلمة التي وردت في سؤالك ، وهي «الغزو الفكري» . لقد حاولوا اخافتنا مما سموه الغزو الفكري ناسين ان هجرة الافكار والآراء ليست غزواً ، وان استنبات القيم الجديده في مجال الفكر ، هو شأن كل امة متحضرة تستحق هذا الوصف . ولقد كان العرب الذين انشأوا حضارتهم في القرن السابع الميلادي هم اكثر الناس تمثلا للحضارات السائدة في زمانهم وكانت كلها حضارات متقدمة عليهم تقدما كبيراً وواضحاً .

ان الحفاظ على قوميتنا من « الغزو الفكري » لا يكون إلا بان نسمح لانفسنا ان نغزى فكريا بلا حدود . ولكن على ان نعرف الاصول دون الفرع،وان‌نلمس الجذور لا الاغصان المتناثرة المتنافرة ، ثم نستوعب‌كل ذلك لننطلق متجددين بدمائنا ودماء الآخرين .

والحضارة بعد ذلك ليست ملكا لاحد ، فانا في مكاني من ارض مصر العربية احس بامتلاكي ــ اذا كان‌في استطاعتي ــ لكل التراث العالمي‌من الاغريق الى آخر كلمة تخط في اوربا وامريكا .

واظن انك ترى ان العالم الان اصبح اضيق كثيرا ، حتى يوشك ان يكون مدينة واحدة من مدن الفكر .

ــ ترتبط الثقافة العربية ارتباطا حميما بالواقع العربي ، مثلها في ذلك مثل كل الثقافات الاخرى القديمة والمعاصرة . ماهي اسباب تخلف ثقافتنا العربية ؟ وما هي عوامل الحفاظ على استمرارها وتفوقها ؟

ــ كما يتصل سؤالك‌الاول بالثاني، كذلك يتصل‌السؤال الثالث‌بسابقه .

ولنسأل : ما الواقع العربي ؟ وماذا يميزه عن واقع آخر ؟ لنقل ان الواقع العربي لا يتميز بكونه‌عربيا، لغته العربية ، ولكنه يتميز ــ ان كان هذا يعد تميزا ــ بجملة‌مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وهو بهذا المعنى لا يكاد يفترق عن واقع ما يسمى بالعالم الثالث بشكل عام .

وانا اريد هنا ان اترك الحديث عن

تعديـــل الظـروف الاجتماعيـــة للاجتماعيين ، وعن تعديل الظروف الاقتصادية والسياسية لاهل الاقتصاد والسياسة ، لولا ان هذه الظروف كلها تنعكس على الواقع الثقافي .

اذن لابـد من خلق مجتمع حي ذي اقتصاد حي وسياسة حية لكي تكون لنا ثقافة حية .

وهنا ينقطع حبل الكلام ، فالحديث في هذا الموضوع فوق طاقتي، ويحتاج الى انسان او جملة من البشر علمهم اكبر من علمي .

ـ حتى الآن مازالت قضية الاصالة والمعاصرة في الثقافة العربية قيد المناقشة والجدل . كيف تستطيع الثقافة العربية في مستقبلها ان توازن بين طرفي الجذب والتنافر هذين ؟

ـ أريد ان اعدل من هذا الشعار « حتى يصبح أكثر دقة واختصارا » فأجعله « أصالة المعاصرة » بدلا من « الاصالة والمعاصرة» وبـدلا من ان يصبح جهدنا ان نكون اصلاء ومعاصرين ، فليكن جهدنا ان نصبح « معاصرين أصلاء » .

اننا لا نريد ان نحمل تراثنـا على أكتافنا كعبء. فالتراث في معناه الحق ينتسب الى من يستفيد منه لا من يحافظ عليه فاترا مجمـدا في علب التاريخ ومتاحفه .

والتراث وحده لا يصنع ثقافة ، والا اصبحت تكرارا سقيما لتجربة انسانية كانت جديدة في زمانها ثم فقدت بعد ذلك مبررها التاريخي والانساني .

ولقد علمتني رؤيتي للتاريخ الا اغلو في تقدير اهميتنا . هذه المغالاة هي نقطة ضعفنا ، ومنها توجه الينـا السهام القاتلة .

ان الثقافة العربية الكلاسيكية ليست اكبر قدرا من الثقافة الهندية او الاغريقية .

لقد كانت رقعة دول المغول او دولة العثمانيين او الامبراطورية البريطانية اكبر اتساعا من رقعة دولة العرب في اوج ازدهارها .

ولقد قدمت حضارات كثيرة ما يربو على الحضارة العربيـة من مفكرين وادباء واطباء وفلاسفة وعلماء . فلماذا اذن هذا الزهو الاجوف ؟

ولماذا نتخيل اننا وحدنا اصحـاب التراث الذي يجب ان يحرص عليه جامدا ، بل ان نحرص على ان نكرره بنفس ظروفه وانجازاته .. واوجه قصوره ايضا ؟!

اذن .. لا شد هناك ولا جذب ، بل ان علينا ان نمضي في اتجاه واحد ، وهو :
الاصالة المعاصرة .

مجدي فرج ـ القاهرة

مراجعات

فن الحياة
فن الكتابة

عدنان بن ذريل

الادب باعتباره فنا اداته الكلمة ، هل تؤصله الفاظه ، ام معانيه ؟. والبلاغة باعتبارها فنية هذا الادب ، هل هي تعود الى الناحية الشكلية فيه ، أي الالفاظ ، والجمل ، والرصف ؟ ام الى الناحية الوضوعية ، أي المضامين الادبية ، ومطارحاتها الفكرية ؟

والاديب كيف يكتب أدبه ؟ ولمن هو يكتبه ؟ وما جدوى الادب ؟ وهل ثمة أصول ، ومعايير تتحكم بالعمل الادبي ؟ ولماذا اتجاهاته ، وانواعه ؟ وما التزامها بالنسبة للاديب ، او المجتمع ، أو الحياة الادبية ، والثقافية ، والاجتماعية على العموم ؟..

هذه الاسئلة سيتاح لنا الوقوف على نماذج من الاجابة عليها في هذه المراجعة ، التي نخصها بكتاب صدر مؤخرا للدكتور (اسعد

أحمد علي) ، هو : « فن الحياةفن الكتابة»، دمشق ١٩٧٩ ؛ وهو كتابفي البلاغة ، والتربية البلاغية ، طبعهصاحبه بطابع فكره الشاعري، وعاطفته الانسانية .

١

وعلى سبيل التمهيد لذلك ، نعرض فيما يلي مجملا لتطور الدراسة البلاغية العربية اليوم ، وأيضا الاشواط التي قطعتها علوم الادب ، ونقده عامة ، في واقعنا العربي الحديث ، والمعاصر .

التطور الادبي ، والتأصيل ..

ان التطور الملحوظ ، والكبير الذي شهده الادب العربي ، في أواخر القرن المنصرموأوائل القرن الحالي ، في فنونه ، واساليبه ، واتجاهاته ، حمل الدارسين للادب ،والنقد والبلاغة على « التجديد » ، وبالتالي التاصيل ، كل في مضماره ، واختصاصه.. ولاسيما أن البيئات الجامعية العربيةنفسها، نشطت تواكب الحياة الادبية الجديدة ،فاخذت

(*) مراجعة لكتاب الدكتور (أسعد علي) « فن الحياة فن الكتابة » ـ دمشق (١٩٧٩) مطبعة مؤسسة الوحدة .

على عاتقها تطوير مناهج البحث الأدبي ، أو التجديد في النقد ، والبلاغة كليهما .

في كتابه : « الادب الجاهلي » ، والذي يعود الى العقد الثاني من هذا القرن العشرين ، عمل (طه حسين) على اصطناع المنهجية في دراسة الادب ، نقده او التاريخ له ؛ انه يقسم الادب الى قسمين ، هما : الادب الانشائي ، والادب الوصفي (١) .

الاول هو مأثور النظم والنثر ، وهو نتاج لايتوخى صاحبه من ايجاده غير الجمال الفني(٢) ، على حد تعبيره ؛ في حين الثاني ، والذي يعنته بادبنان ، يتناول الادب محللا ، مفسرا مؤرخا ، أي ما اتفق على تسميته بالنقد الادبي ، والتاريخ للادب .

ومن أبرز المنطلقات في تمثيل الادب ، ونقده عند (طه حسين) ، أن عناصر الادب ، هي : اللفظ ، والمعنى ، والجمال ؛ وهو رأي ظل عليه طوال حياته (٢) ؛ ناهيك بانه لوحظ أن (طه حسين) ، رغم منهجيته التي كانت وقتها شيئا جديدا ، فهو يتحزب صراحة للذوق على العلم ، ويهاجم من يصطنع النظرات العلمية ومناهجها ، والتي في نظره تفر بحقيقة الادب ، ودراسته (٤) .

ثم عام ١٩٢٦ يشرع (أحمد أمين) بالقاء محاضرات عن (النقد الادبي) ، في كلية الاداب في الجامعة المصرية ؛ وهي المحاضرات التي جمعها في كتاب يحمل نفس العنوان (٥) .. يقول في مقدمته : « انها .. أول درس للنقد الادبي في مصر على النمط الحديث » (٦) .

(١) انظر الادب الجاهلي ، ط ٢ ، مصر ١٩٢٧ ، ص ٢٧ – ٢٨ .

(٢) نصادف هذا المصطلح في لغة أمين الخولي ، وشوقي ضيف ، وعز الدين اسماعيل ، وغيرهم ؛ ورغم شيوعه في لغة (طه حسين) ، فان طه حسين لم يعمل على توضيحه أدبيا ، أو فنيا ، أو جماليا ..

(٣) نلاحظ ذلك في (الادب الجاهلي) ، صفحات متفرقة ؛ كما نجده في (خصام ونقد) ، حيث يوجه طه حسين نقدا عنيفا لمحمود أمين العالم ، وعبد العظيم أنيس على نظريتهما في اجتماعية الادب ، وبنائيته ؛ انظر خصام ونقد ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ٢٣٦ وما بعدها .

(٤) وذلك أيضا صريح في (الادب الجاهلي) ، وما تلاه ؛ ومن الامثلة عليه النقد اللاذع الذي وجهه (طه حسين) لعباس محمود العقاد على اصطناعه مبادىء التحليل النفسي ، ومناهجه ، في دراسته لابن هاني ؛ انظر عباس العقاد ناقدا ، لعبد الحي دياب ، مصر ١٩٦٦ ، ص ٦٦٧ وما بعدها ..

(٥) صدر في مصر ، في جزئين ، عام ١٩٥٢ .

(٦) النقد الادبي ، ص جـ ، د .

وفي هذه المحاضرات نجده يعتبر « عناصر الادب » أربعة ، هي : الفكرة ، والعاطفة ، والخيال ، والنظم ، أو الاسلوب (٧) .. كما نجده يخص القصة والمسرحية بتحليلات موسعة (٨) ، تتناول بناءهما ، ومقوماتهما ، وخصائص كل منهما ، الى جانب لمحات تحليلية متنوعة (٩) عن السيرة ، والمقالة ، والقصة التمثيلية .

وفي نفس الكلية تبعه « احمد الشايب » يدرس النقد الادبي ، والبلاغة على النمط الحديث ؛ وقد نشر احمد الشايب عام١٩٣٩ كتابه : ـ الاسلوب ـ ، فجعل (البلاغة) تشمل بابين ، أو كتابين على حد قوله ، أحدهما عن الاسلوب ، والاخر عن الفنون الادبية ، مما سبق عرضه ، والتعليق عليه (١٠) .

وكتاب الاسلوب لاحمد الشايب جد ميتسر ، وجد بدائي ؛ لوحظ عليه ان (احمد الشايب) يعتمد فيه صراحة على جيتينغ ، أورد فيماأورد له فيه قوله : « ان البلاغة فن تطبيق الكلام المناسب للموضوع ، أو للحاجة ، على حاجة القارىء ، أو السامع » (١١) .

التحليل ، وتفسير النصوص

ويحدثنا (شفيق جبري) ، في كتابه (١٢) : « أنا والنثر » ، عن ظروف تاليفه لكتابيه ، المتنبي ، والجاحظ ، فيقول :

« ... انا لم اطلع على كتاب عربي حديث بحث فيه صاحبه عن كاتب من الكتاب ، أو شاعر من الشعراء على اسلوب حديث ؛ ولم اقرأ كتابا عربيا توخى فيه صاحبه مانسميه التحليل .. » (١٣) .

(٧) انظر مقالنا الاسلوب واللغة ـ المعرفة ؛ عدد ٢٠٥ ـ ٢٠٦ ؛ مارس ـ ابريل ١٩٧٩ .

(٨) النقد الادبي ، المذكور ، ص ١١٦ ـ ١٧٢ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٩٦ و ٩٩ و ١٠٠ .

(١٠) المقال السابق الذكر ، وانظر المعرفة ، عدد ١٣٢ ، شباط ١٩٧٢ .

(١١) الاسلوب ، مصر ، ط ٤ ، ص ٢٠ ـ ٢١ ؛ المبادىء الفعالة في البلاغة ، ص ١ ـ ٢ .

(١٢) انا والنثر ، مصر ١٩٦٠ ؛ وهو مجموعة محاضرات القيت على طلبة قسم الدراسات الادبية الادبية ، واللغوية ، في معهد الدراسات العربية العالية التابع لجامعة الدول العربية عام ٢٩٥٩ ـ ٢٩٦٠ .

(١٣) و (١٤) انا والنثر ، ص ٧٤ ـ ٧٥ ، حيث يقول أيضا : ـ فقد تكلمت على وطن المتنبي ، ونسبه ، وعروبته ، وتحصيله ، ونبوته ، وحياته ، وأخلاقه ، واحساسه ، وروحه ، وفلسفته ؛ انظر مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، مجلد ١٠ عام ١٩٢١ ؛ ومجلة المقتطف ، نوفمبر ١٩٣٠ ، واكتوبر ١٩٣٢ .

« .. أني مولع بالتحليل من أيام الدراسة ، مولع بتقسيم الفكرة أقساما ، وبتوضيح كل قسم منها على حدة .. وهذا ما أعانني على الجولان في موضوع المتنبي والجاحظ ، وعلى التزام الوحدة ، والتسلسل في كتاباتي كلها ، وهذا ما أعانني ، بعد عشرين سنة ، على (تفسير النصوص) في كلية الاداب ، في جامعة دمشق (١٤) .

كما أنه يتحدث عما يسميه بتفسير النصوص ، فيقول :

« ... كان اكثر انصرافي في كلية الاداب ، بعد فراغي من دراسة الاغاني ، وكتب الشدياق ، الى تفسير النصوص ، واعتقد ان احسن رياضة للذوق الادبي ، انما قوامها التفسير .. ولقد هداني طراز مطالعتي ، وتمهلي في القراءة ، الى أسلوب في تفسير النصوص جريت فيه على أصول الفرنجة ؛ لان أدبنا القديم لم يستفض فيه هذا النوع من التفسير ..

فقد كانت كتب الادب تشتمل على شرح المشكل من غريب الالفاظ ، وعلى علل الاعراب ، وأعاريض الشعر ، وما شاكل ذلك من التنبيه على محاسن التشبيهات والاستعارات ؛ أما تحليل الفكرة ، والعاطفة ، والجمل ، فهذا لم يعهده أدبنا في القديم » (١٥) .

ويتابع حديثه ، فيقول :

« .. وللاساتذة مذاهب شتى في تفسير النصوص ؛ فقد تغلب على بعضهم نزعة لغوية فيعنون بالبحث عن اللفظ ، واصوله ، ومشتقاته وغير ذلك ؛ وقد تغلب على بعضهم نزعة نحوية فيهتمون بالاعراب ، والخوض في غوامض النحو ؛ وقد يملك بعضهم نزعة نحوية فيهتمون بالاعراب ، والخوض في غوامض النحو ؛ وقد يملك بعضهم حب البديع فيفتشون في النص عن تشبيه حسن ، أو استعارة لطيفة ؛ أما أنا فقد غلب علي في تفسير النصوص البحث عن الفكر ، والعاطفة ، قبل كل شيء ، وعن تسلسل الفكر في الموضوع ، وارتباط الافكار بعضها ببعض ، وعن مناسبة اللغة لهذه الافكار ، والعواطف » (١٦) .

ثم يشرح طريقته التحليلية في التفسير ، من ربط للنص بصاحبه ، وتبيان للفكرة العامة فيه ، ثم لتسلسل الافكار ، وتنسيقها ، ثم درس للنص من حيث اللغة والفن ، مع موازنته بغيره (١٧) ، وهلم جرا ..

---

(١٥) و (١٦) أنا والشعر ، ص ١٠٣ .

(١٧) أنا والشعر ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ـ ١٠٥ ـ ١٠٦ .

بلاغة العصر ، وفن القول

وعام ١٩٤٥ جمع (أحمد حسن الزيات) مقالاته ، دفاع عن البلاغة ، التي كان ينشرها في مجلة الرسالة ، وطبعها في كتاب يحمل نفس العنوان ، تميز باصالة ظاهرة ، وعلى الخصوص في التطرق لمشاكل عصرية ،راهنة في البلاغة .

ان آفات العصر ، في نظره ، تفسد البيان العربي ؛ وان البلاغة العصرية بالتالي تواجه (تحديات) العصر ، وهو عصر السرعة ، والالة ، والصحافة (١٨) .. واما حديثه عن البلاغة الغربية ، والتي تتحدر من الخطابة ، فقد ظهرت عليها النقول ؛ كما أن التعريفات المختلفة التي قدمها للاسلوب ، (١٩) فقد بدت متكلفة ، متهافته .

وبخصوص (صفات الاسلوب) ، يقول أحمد حسن الزيات أنه من العسير استيعاب صفات كل اسلوب في كل نوع أدبي بمفرده ؛ لان ذلك يتطلب البحث في قواعد هذه الانواع ،وشروطها المميزة ؛ ثم ينص (٢٠) على ثلاث صفات مشتركة للاسلوب ، هي : الاصالة ،والوجازة والتلاؤم (٢١) .. ينبري يشرحها .

وعام ١٩٤٧ نشر المرحوم (أمين الخولي) كتابه : « فن القول » ؛ وهو حصيلة تجاربه (٢٢) في حقل البلاغة منذ عام ١٩٢٨ ، فحمل الدراسة البلاغية الى الافق الرحب الذي للفن ، واصوله .. بحيث اعتبر الادب قولا فنيا ، هو فن أداته الكلمة ، والبلاغة البحث في فنية القول ، أو فن القول ، يعلم صنعة الادب ، ويبصره بنقده (٢٣) .

ثم نشر عام ١٩٦١ كتابه : ـ مناهج تجديد ـ ، في اللغة والنحو والبلاغة ، وهو يحمل نفسه نفس الطموحات ، والتي رافقها عنده حس منهجي لاجتماعية الادب ، هيكلها أمين الخولي

(١٨) انظر مقالنا الاسلوب والبلاغة ، المعرفة ، عدد ١٣٢ ، شباط ١٩٧٢ .

(١٩) من هذه التعريفات المتكلفة : ـ الاسلوب طريقة خلق الفكرة وتوليدها وابرازها في الصورة اللفظية المناسبة ـ ؛ أو ـ هو ذلك الجهد العظيم الذي يبذله الفنان من ذكائه ومن خياله في ايجاد الدقائق والعلائق والعبارات ـ ؛ أو ـ هو خلق مستمر ، خلق الالفاظ بواسطة المعاني ، وخلق المعاني بواسطة الالفاظ ـ .

(٢٠) انظر دفاع عن البلاغة ، ص ٨٠ ومابعدها ..

(٢١) في حين جعلها (احمد الشايب) : الوضوح ، والقوة ، والجمال ؛ انظر الاسلوب واللغة ، السابق الذكر ..

(٢٢) وهو أيضا محاضرات القيت على طلبة معهد الدراسات العليا ، عام ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧ .

(٢٣) انظر الاسلوب واللغة ، السابق الذكر ، ومناهج تجديد ، ص ١٦٠ .

في نظرية « الاقليمية الادبية » (٢٤) ، ولمصير البلاغة (٢٥) .. مما يعتمد ، في الاساس على المقارنة ، والاقتباس عن الغرب ، وظل في معظمه في حدود التجديد المنهجي ،والتخطيطات . وقد كتبت عن (فن القول) العديد من الدراسات ، سواء أبان ظهوره ، أو فيما بعد، وخاصة عندما أصدر أمين الخولي مجلة (الادب) ، والتي نشرت فيها عدة دراسات(٢٦) بلاغية ، ونقدية .. وكنت وقتها اهتم بالاسلوب ، والصور البلاغية ، والتي يعتبرها الغربيون ماهية الاسلوب ، فعملت سنين طويلة حتى حملتها الى المستوى اللغوي الاسلوبي وصنفتها تصنيفا حديثا أثبت فيه (٢٧) صور النحو ، والفكر ، والعاطفة ، والتحسين ، مما لم أسبق اليه .

ثم شغلتني عنها محاولاتي اصطناع مناهج علم النفس العام في الدراسة الادبية (٢٨) ، اصطنعتها في كتبي عن عبد السلام العجيلي، او عن احمد شوقي ، وعزيز اباظة ، وعدنان مردم ، ثم عن الرواية العربية السورية(٢٩) .. وحتى يومنا هذا لست أعرف دارسا عربيا محدثا اهتم بالجوانب اللغوية ، والنحوية، والدلالية ، والاسلوبية للصور البلاغية ؛ في حين أن ما حققه تصنيفي لها سمح لي بمصافحة هذه الجوانب على شتى مستويات النص الادبي اللغوية ، والاسلوبية ،والادبية كافة ..

---

(٢٤) تجد صورة لها في كتابه : ـ في الادب المصري ـ لامين الخولي ، مصر ١٩٤٢ ؛ كما تجد مناقشة لها في كتاب : ـ مناهج الدراسة الادبية ـ ، لشكري فيصل ، مصر ١٩٥٢ ، ص ٦١ ـ ٦٥، و ص ١٥٧ ـ ٢٢٠ .

(٢٥) والمبدأ فيه : ـ أن البيئة الطبيعية ، والمعنوية حكمها الذي لن تخرج عليه أمة ولا جماعة ـ، فن القول ، ص ١٦١ ؛ ولذلك هي يوصي بالانس الى الحس المصري ، ولغة الحياة المصرية ، مع تحكيم الذوق المصري في الادب والبلاغة ، ص ١٦٢ .

(٢٦) في اواخر الخمسينات ، ثم كتبت عنه في الاديب في الستينات .

(٢٧) نشرت أجزاء منه في صحف دمشق ، ثم نشرت مجملا له في المورد العراقية ، ولا زلت اتابع اغناءه بالامثلة ، والتحليلات ، والشروح ..

(٢٨) تحدث (نبيل سليمان) في عدد من دراساته عن اهتماماتي الاسلوبية ، ولكنه نسي اصطناعي لمناهج علم النفس العام ، أو دراساتي في علم نفس الموقف ، لذلك اقتضى التنويه .

(٢٩) صدرت الطبعة الاولى من عبد السلام العجيلي عام ١٩٧٠ ، والطبعة الثانية عام ١٩٧٢ ، والشخصية والصراع المأساوي عام ١٩٧٣ ، والرواية العربية السورية عام ١٩٧٣ أيضا ؛ ولي عدة كتب أخرى يهمنا هنا منها ذكر (فن المسرحية) ، وتلخيص حديث لكتاب الشعر لارسطاليس ، عام ١٩٦٢ .

وقد عمل عديدون للتاريخ للبلاغة ، والنقد الادبي عند العرب ، أو للكتابة عنهما ، وعن احوالهما اليوم (٣٠) ، ناهيك بالكتابة عن الادب المقارن (٣١) .. اصدر (شوقي ضيف) عام ١٩٦٢ كتابه : ــ في النقد الادبي ــ ، فعمل على الافادة من القديم العربي في مسائل عدة ، منها التجربة الشعرية ، والشكل والمضمون ، والادب والحياة ، والجمال الفني ، والانواع الادبية ، واساليبها ..

وقد لوحظ على مصطلحه انه حين درس القصة والمسرحية ، جعل عنواني فصليه عنهما : (الاسلوب القصصي) ، و (الاسلوب المسرحي) ويقول في مطلع فصله عن القصة :

« لكلمة (الاسلوب القصصي) معنيان ، معنى عام يشمل بناء القصة كله .. بجميع موارده وعناصره ؛ ومعنى خاص يقف عند التعبير ، ووسائله اللغوية ، وخصائصه اللفظية ؛ وقد مرت القصة باطوار تميزت فيها اساليبها ، وافترقت من طور الى طور » (٣٢) .

كما يقول عند حديثه عن فنية المسرحية ، وخصائصها : « .. وفي التلميح ، ومايتصل به من ايجاز شديد تكمن خصائص (الاسلوب المسرحي) ، وخصائص المسرح كله (٣٣) » .
ثم عام ١٩٦٥ يصدر شوقي ضيف كتابة : « البلاغة ، تطور وتاريخ » ، فيتحدث عن الاتجاهات المختلفة في البلاغة العربية القديمة، ولكنه يسكت عن البلاغة الحديثة ، وعن جهود المحدثين في التجديد البلاغي وفي الخاتمة لا يفوته أن يتمنى أن تتطور الدراسة البلاغية عندنا ، بحيث تصور فنوننا الشعرية والنثرية ، واساليبهما المتنوعة .. وتكون صورة صادقة لحياتنا الادبية الحديثة » (٣٤).

ويؤرخ (بدوي أحمد طبانه) ، في كتابه : « البيان العربي » ، للبلاغة العربية القديمة ، الفصول الثلاثة الاولى ، ثم يعرض حالها اليوم ، الفصل الرابع ؛

(٣٠)وان التأليف الجامعي فيه في ازدياد ، يعمل (خلدون الشمعة) على دراسته ، والتاريخ له ؛ ناهيك بما كتبه ، ويكتبه (حنا عبود) عن مذاهب النقد الادبي العربي ، والسوري كافة .. وغيرهم ..

(٣١) وقد كتب في الادب المقارن محمد غنيمي هلال ، ومحمد عبد السلام كفافي ، وحسام الخطيب،

(٣٢) و (٣٣) النقد الادبي ، ص ٢٢٥ و ٢٣٩ .

(٣٤) البلاغة ، تطور وتاريخ ، ص ٣٧٨ .

(٣٥) ويعود البيان العربي الى عام ١٩٥٦ ؛ وقد طبع عدة مرات اخرها في بيروت عام ١٩٧٢ .

فيعرف بجهود احمد الشياب ، وأحمد حسن الزيات ، وأمين الخولي في تجديدها »(٣٦) وفي الخاتمة ينوه بأنها اليوم (علم الاسلوب) ، وانها كانت في نشأتها نقدا ، ولكنها لا تزال عماد مذهب أصيل في النقد الأدبي ، هو المذهب البياني ؛ أو المذهب الجمالي الذي اصبح يطلق عليه في ايامنا (المنهج الفني في نقد الادب) .

ومن هنا يدعو الى أسس جديدة للدراسة البلاغية ، هي الاسس التي تسمح للبلاغة بالانتفاع من جهود النقد ، والنقاد .. «وبهذا تستطيع البلاغة أن تتفاعل مع الادب، ومع النقد الادبي ، كما تتفاعل مع اللغة والبيئة ، وألوان الثقافة ، وفنون المعرفة التي تؤثر في الاديب ، وهذا التفاعل هو الذي سيهيء للبلاغة سبل الحياة (٣٧) .

وعام ١٩٦٨ يصدر (مازن المبارك) كتابه : « الموجز في تاريخ البلاغة » ، وهو محاضراته في كلية الاداب ، في جامعة دمشق ؛ وقد نوه في خاتمته بتطور البلاغة اليوم ، بعد أن كانت مجموعة علوم تدرس المعاني ، والبيان ، والبديع ، حتى يقول : « لكن العربية اليوم أمام فنون جديدة من القول لم يعرفها القدماء .. وعلينا أن نبرع بدراسة ما يلائمها في لغتنا من ضوابط ومقاييس (٣٨) » .

ثم يقول : « بين البلاغة ، وعلم النفس ، وعلم الجمال صلة ينبغي أن تدرس ،وتحدد، وتستثمر ؛ وذلك أن البلاغة عامل من عوامل تقويم الادب ، ونقده ؛ والادب فن جميل أداته اللغة ، بل أن اللغة وحدها لاتصنع أدبا ، اذ لابد أن تكون لغة جميلة ، حتى تستطيع ن تنشىء مع عناصرالاسلوب الادبي الاخرى الادب الصحيح (٣٩) » .

صناعة الكتابة

وعام ١٩٧٢ صدرت الاجزاء الاولى من (صناعة الكتابة) متفرقة ، ثم ضمت في كتاب واحد ؛ والكتاب للدكتورين فيكتور الكك ، وأسعد علي ؛ ويبحث على التالي ؛

---

(٣٦) وفي تمهيده للفصل الرابع يتحدث عن التجديد في الادب الحديث ، وفنية الشكل والمضمون، يستشهد فيها بآراء الرصافي ونعيمة ، والزيات ثم يحمل حملة شعواء ، لا هوادة فيها على كتاب : ــ البلاغة العصرية واللغة العربية ــ ، ١٩٤٥ ، لسلامة موسى ، وخاصة دعوته فيه لتوحيد الفصحى والعامية ، أو رأيه في ان (الاسلوب) هو الناحية الاخلاقية للكاتب ؛ انظر البيان العربي ط ٥ ، ١٩٧٢ ، ص ٢٩٠ ومابعدها ..

(٣٧) هذه الفقرات من المصدر المذكور ، ص ٣٢٥ ..

(٣٨) و (٣٩) الموجز في تاريخ البلاغة ، ص ١٣٤ و ١٣٥ .

الكتاب الاول ، مدخل الى صناعة الكتابة ، جذور العربية فروع الحياة ؛ والكتاب الثاني ، البلاغة والصور ؛ والكتاب الثالث ، نصوص مختارة ، قديمة وحديثة ، الحق بها التلخيص في علوم البلاغة ، للقزويني .

ويقول المؤلفان في الخلاصة : ـ حققنا في الباب الثالث ، بفصوله الخمسة : الجملة العربية ، والبلاغة ، وصور التشبيه ، وصور الاستعارة ، وصور المجاز المرسل بما استوعبته من صور المعاني ، والبديع ، مالم يحقق قبلا من اكتشاف الوحدة بين علوم البلاغة جميعا ، واتحادها في الغرض الذي هو الحياة ، وقمة الحياة ، أي الانسان المتفاعل مع الطبيعة ، والمراود لما بعدها(٤٠)ـ

ثم يقولان : « أعدنا علوم البلاغة الى منبعها الجملة ؛ وصورنا الجملة بوجهيها ، الحقيقة والمجاز ؛ وحاولنا اكتشاف الروابط بين الحقيقة والمجاز ، كما حاولنا اكتشاف الروابط بين الانسان والطبيعة ؛ فالانسان حقيقة ، والطبيعة مجاز ؛ وفي تصور آخر ، الانسان والطبيعة مجاز ، وربهما حقيقة الحقائق(٤١) » وهنا المغالطة في الكتاب ، والتي سوف تمتد الى كتاب : فن الحياة فن الكتابة ، كما سنرى ؛ اذ ليس المطلوب اظهار وحدة علوم البلاغة ، او اتحادها في غرض الحياة .. وانما المطلوب هو تحرير هذه العلوم من اعتبارات عدة قديمة فيها ، وجعلها فن الكتابة ، او علم الاسلوب ؛ ثم تحرير الصور البلاغية من قوقعة هذه العلوم القديمة ، وحملها الى المستوى اللغوي ، والنفسي ، والفكري ، على نحو ماسبق لبيانه .

واذا لم نفعل ذلك سنظل نكرر ما يكرره الكتاب ، من أن : علم البيان يصور المعنى الواحد ، أي لازم التجربة الشعورية !؟ . بصور مختلفة من تشبيه ، واستعارة ، وكناية ، ومجاز ؛ وعلم المعاني يمكّن من الصيغ ؟ التي يصور بها المعنى تصويرا يطابق الواقع والحقيقة ؟ . ويوحي بالواجب والمجاز(٤٢) »!؟ وغير ذلك من رواسم تتكرر دون طائل ، في اتجاه تلفيقي ، غيبي وصوفي ..

ثم ، هل صحيح أن (علوم البلاغة) تتحد في غرض واحد ، هو الحياة ، والانسان المتفاعل مع الحياة ؟ . على العكس ان والغرض الاساسي والجوهري للبلاغة لا يزيد على بسط فنية القول ، وشرح اساليبه .. ولست ادري كيف اجاز المؤلفان لنفسيهما ربط ما يسميانه بوحدة علوم البلاغة ، بالطبيعة ، والله .

اما القضايا التي عرضها المؤلفان كمسلمتين ، ومنها : ـ أن الحياة تصنع القول ـ ،

---

(٤٠) و (٤١) صناعة الكتابة ، ط ٢ ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ٣٨١ و ٣٨٢ .

(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٥ .

والقول يصنع الحياة ـ ، وقارنا الحياة والقول في كرة الابداع ، أو المهم عندنا حركية الانشاء ـ وغير ذلك(٤٢) ، فاننا نبدي تحفظنا الشديد ازاءها ، بل اننا نرفضها تماما ، لانها كلام من الصعب قبوله فلسفيا ، وعلميا ، حتى نقبله بلاغيا ، أو جماليا ..

يضاف الى ذلك عدد من القضايا قررها المؤلفان ، هي موضع نظر ، منها مثلا : « الحقيقة والمجاز هما وجها الصورة التعبيرية كتابة أو قولا ، و (البلاغة) هي مقياس التعبير ، أو مقياس التوفيق في التعبير ؛ والتعبير هو صورة الانفعال الانساني ، ومنتجاته المعنوية ؛ ولذلك نعتبر غرض البلاغة (الذوق الانساني) ، كشفا عنه ، واثارة له ، وتربية وصقلا ؛ ومن هنا تكون التربية الجمالية والفنية أمرا مهما في البلاغة » (٤٤) .

وذلك لان حصر غرض البلاغة في الكشف عن الذوق الانساني ، أو تربيته عمليا ، معناه اهمال الجانب النظري ، كاصول في فنية القول ، والادب عموما ، والتي هي أكثر اهمية ، وجوهرية ، من الآثار التي يمكن ان يحدثها تعليمها في فئات الناس .. ناهيك بانه لا يجوز في نظرنا تحويل البلاغة الى تربية فنية أو جمالية ، خشية التكلف والتعسف في امرها، مما يعطي عكس مفعوله، خاصة ان الجانب العقائدي في الحياة صعب فصله عن تجاربه ، وظروفه ، وأيضا قيمه، ومثله فيها (٤٥) ..

وان الاسلوبية ، كعلم لغوي حديث تحد تحليلاتها بالظاهرة الاسلوبية تتفحصها من زاوية ابلاغية بنائية ووظيفية ، أي في عملية ايصال الافكار للاخرين .. وان النقد الادبي اليوم(٤٦) يتجه اكثر فاكثر الى الوصف ، والتحليل ، والتصنيف يضمن لنفسه الموضوعية ، والدقة ، والصواب .

فن الكتابة والنقد

والناقد (خلدون الشمعة) يعترف بالصلات الصميمية والوثيقة ، التي بين البلاغة ، كفن للكتابة ، وبين النقد الادبي ؛ وفي كتابه : « النقد والحرية » نجده يقول(٤٧) :

---

(٤٣) انظر في المصدر نفسه فصول جذور العربية نروع الحياة ، وخاصة ص ٧٩ و ٨٠ .

(٤٤) المصدر المذكور نفسه ، ص ٢٨٦ .

(٤٥) ولا يتعرض الكتاب لذلك ؛ في حين أن العديد من مشرعي الادب والبلاغة ، وايضا التقاديشيون اليوم مشاكله بمنهجية ؛ وعلم ..

(٤٦) انظر للناقد خلدون الشمعة : « الشمس والعنقاء » ، دمشق ١٩٧٤ ، و « النقد والحرية » ، دمشق ١٩٧٧ .

(٤٧) النقد والحرية ، ص ٢٧ .

« الموضوع الاساسي المطروح أمام النقد العربي المعاصر يتعلق بالدرجة الاولى ، بتقديم كشف نقدي يتحقق من أن العمل الموضوع تحت بؤرة ضوء ، هو عمل قصصي أو شعري أولا ؛ وهذا لا يمكن أن يتحقق الا من خلال التعرض للشكل ، أو للتقنية التي يمكن وصفها بانها (فن الكتابة) » .

ان مراحل النقد في نظره ، ثلاث ، هي : (التمييز) ، وهو محك العملية النقدية ، لانه لا يمكن بدونه تمييز العمل الادبي ، أو اعطاءه هويته ؛ ثم (التقويم) ، ويشمل على وصف العمل الادبي ، وتحليله ، والحكم عليه ؛ ثم (التاريخ) ، أو المفصلة ، وهو وضع العمل الادبي في موقعه من سياق قائم ، أو مفترض ، كالسياق البلاغي ، أو الادبي ، أو الثقافي ، أو الحضاري (٤٨) ..

يضاف الى ذلك أن (خلدون الشمعة) في كل من تحليله ، وتقييمه للاعمال الادبية ينطلق من زاوية علمية ، لغوية ، ليفتد مشاكل الابداع ، تقنيته ونقده استنادا الى النصوص نفسها ؛ ولا أعرف احدا قبله عندنا فرق بين (المبدع) بكسر الدال ، أي الاديب المنشيء ، و (المبدع) بفتح الدال ، أي الاثر الادبي ، و (المتلقي) ، أي القارىء أو السامع ، أو الجمهور على اختلاف فئاته (٤٩) ..

يقول خلدون الشمعة ، في (الشمس والعنقاء)، عند دراسته قصة (زكريا تامر) ، « الاعداء » (٥٠) .

« تنطلق نظرية الاجناس الادبية في تطبيقاتها من ضرورة تصنيف المبدعات الفنية حسب البينات ، أو التقنيات ، أو الاشكال .. والقصيدة الحديثة قد تاثرت بأساليب الاداء القصصي ، وايقاعاته ، وصوره .. فالشدة، والكثافة ، والحركة ، وهي الصفات التي يحتمل أن تكون ملازمة للايقاع الشعري ، كثيرا ما تتحقق بمستويات متفاوته في التنويعات المتعددة التي تنطوي عليها أشكال القصة الحديثة » (٥١) .

ثم يحلل القصة كنموذج على (القصة الايقاعية) التي ، في نظره ، سادت في الستينات وفي

---

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ و ١٢٩ .

(٤٩) هذه التفرقة تعود الى علم اللغة الحديث ، في دراسته للوظائف الابلاغية المختلفة ، التي للخطاب اللغوي ، العادي منه او الادبي ؛ وقد اعتمدها عديدون ، من ابرزهم الباحث الناقد (كولوبل) في كتابه الدليل الى الادب ، وغيره .

(٥٠) الاعداء ، لزكريا تامر ، مجلة الاداب ، آذار ١٩٧٣ ؛ وقد اعتبرها (خلدون الشمعة) نموذجا للقصة الايقاعية ، انظر المصدر المذكور فوق ، تقنية القصة القصيرة في سورية خلال ربع قرن ، ص ١٢٩ ومابعدها ..

(٥١) المصدر المذكور نفسه ، ص ١٦٥ ومابعدها .

كتابه : « النقد والحرية » ، يفند نظرية الاجناس الادبية ، فيقدم فيها اجتهادات شيقة ، وقيمة ، من أساس العلاقة القائمة بين المبدع ، والمبدع ، والمتلقي .. ويقترح دراسة الحكاية [٥٢] ، والمقامة ، والرسالة مع الاستفادة من البنيات الاساسية للاجناس الادبية القديمة في الادب العربي [٥٣] .

ناهيك بما أثر عن (خلدون الشمعة) من الدقة في المصطلح ، والموضوعية في النقد ؛ وسبق أن كتبت عن عدد من ارائه ، وارجو أن يتاح لي في آت قريب التوسع في منهجيته وايضا في منجزاته ، وعلى الخصوص تطبيقاته ، وتحليلاته .

- ٢ -

وكتاب : « فن الحياة فن الكتابة » للدكتور أسعد أحمد علي ، دمشق ١٩٧٩ ، مقسم الى ثلاثة أبواب تبحث على التتالي ، الباب الاول : الالهام في منابع الكتابة ؛ والباب الثاني : نظرية الجنس في مصاب الكتابة ؛ والباب الثالث : في مصاب الكتابة ، أو فنونها ، مع مقدمة ، وخاتمة .

ولا يوجد في كتاب (فن الحياة فن الكتابة) حديث عن الصور البلاغية ، وعلوم البلاغة والذي كما رأينا استغرق في كتاب (صناعة الكتابة زهاء مئة وثمانين صفحة من القطع الكبير .. وانما اهتمام المؤلف في هذا الكتاب منصب على الجانبين الداخلي والخارجي للادب ، أي مايعادل الناحيتين النفسية والفنية له ، واللتين درسهما المؤلف من زاوية تعبيرية بدائية واولية ، قلت عرضة للمغالطات ، تحت عنواني الدافع الالهامي ، والفنون الكتابية :

التمثل في أساسه هو التمثل البلاغي الارسطاليسي ، الذي يقسم البحث البلاغي الى اقسام ثلاثة ، هي : الايجاد ، والترتيب ، والتعبير .. ورأينا نماذج متنوعة في معالجة مؤلفينا العرب المحدثين له ، وخاصة احمد الشايب ، وامين الخولي وغيرهم ؛ وكيف يتحدثون اليوم في الوجدان ، ثم في الفن ، والجمال ، أو في الفكرة ، والعاطفة ، والخيال ، والاسلوب ثم في الفنون ، أو الانواع الادبية .

---

(٥٢) وهنا يقول (خلدون الشمعة) أن قصص زكريا تامر ، وخاصة مجموعته (ربيع في رماد) تصلح كمثال على المزج بين الحكاية ، والخبر التاريخي ، والقصة ، ص ١٤٨ .

(٥٣) وفي رايه أن (طوق الحمامة) لابن حزم الاندلسي يستحق دراسة مستفيضة باعتباره نموذجا للكتاب الفني ذي الموضوع الوجداني الواحد الذي تختلف فيه طرق الرواية بين القص ، والسرد الخبري الموضوعي ، والقصيدة ، والتعليق ؛ ص ١٤٩ .

ولا جديد اذن في هذا الكتاب غير تأكيد المؤلف على تلك المسلمات التي نجدها في كتاب (صناعة الكتابة) ، من أن الحياة تنشىء قولا ، أو ان القول ينشىء حياة ، وما اشبه ذلك ؛ غالط المؤلف فيها اذ حملها الى ذروة تربوية ، فطبع كتاب الجديد بها شكلا ، وموضوعا (*) .

العنوان وطريقة العرض

العنوان (فن الحياة فن الكتابة) عنوان غير موفق ، لانه ، من جهة ، لا تركيز فيه على شيء ، ومن جهة ثانية ، هو نفسه غامض ، لا يفيد مقاصد معينة ؛ وقد برر المؤلف تسمية كتابه ، بفن الحياة فن الكتابة ، بان ذلك اشارة منه الى منابع الكتابة في نفس الحي ، ومظاهر الحياة ، قال :

« ان فن الكتابة يعني التعبير .. فما هو التعبير ؟ .. أليس تعبيرا عن نفس المعبر ، وانعكاسات الحياة فيها ؟ . لذلك دعوت كتب الالهام ، ونظرية الجنس ، والحركة في نظرية الشعر ، والحركة في نظرية النثر ، باسم (فن الحياة فن الكتابة) اشارة الى منابع الكتابة في نفس الحي، ومظاهر الحياة (٥٤) ».

الا ان ذلك مع الاسف لا يبرر التسمية ، ومثل هذه الاشارات شيء مضلل .. والعادة في العناوين أن تكون دقيقة ، ودالة ؛ ناهيك بان فن الكتابة لا يدل بالضرورة على تعبيرية الحياة ، ومظاهرها ؛ والتي تكون في معظم الاحيان حيادية ، وعشوائية ، تتباين مواقف الناس منها .

ثم هل العنوان جملتان ! أم جملة اسمية واحدة ؟! بحيث يقصد مثلا (في) فن الحياة، و (في) فن الكتابة ! ام هو أن فن الحياة هو فن الكتابة ؟ . أم أن المقصود منه هو أن فن الكتابة يصور الحياة، كما انه عامل تسهيل فيها ، وسعادة !! وليصدقني المؤلف أنه ليس ثمة علاقة أصلية بين الفنين ؛ وكم من الناس عاشوا ، وماتوا دون أن يكتبوا شيئا. وآخرون عاشوا ، وماتوا دون أن يحققوا طموحاتهم في السعادة !

ومن اجل عرض هذه المقاصد المتنوعة اصطنع المؤلف طريقة (الحوار) مع الطلاب الشباب، فجاء حديثه تلفيقيا ، مبتسرا ، مختزلا ، لا يشفي غليلا ؛ مع العلم انه يظن أن هذه الطريقة مفيدة تربويا ، ولكنها لا جدوى منها في نظرنا ، لان الحوار مع الطلاب لا يصح أن يكون أساس تنصيص ، أو مجادلة ؛ خاصة أن ثقافة الطالب تكون عادة مشروطة باستعداداته ، وظروفه النفسية ،

---

(٥٤) فن الحياة فن الكتابة ، ص ٢٨١ .

(*) انظر على الخصوص الخاتمة ، حيث يقول أنه اصطلح كلمات علم النفس التربوي ، المرتكز ويعني النمو والنضج ، والمنهج ويعني التعلم ، والمبتغى ويعني اتزان الحياة ، ص ٢٦٨ وما بعدها ..

والاجتماعية ؛ فاذا قال رأيا خاصا حرن عنده، مما يعود بمفعول عكسي عليه ...

والاولى اذن في توضيح البلاغة ، وآفاقها ، كعلم للاسلوب ، التزام جانب الدقة في جمع المعلومات ، او بسط الحجج ، ثم الوضوح في شرح الوقائع المختلفة ، مما لا يتوفر في الحوارات مع الطلاب .. ثم ما فائدة هذه الحوارات اذا كانت تؤول الى مجرد جرد للاراء المتناقضة ، يعقبه توجيه تلفيقي من المؤلف ؛ وخاصة انه كثيرا ما يتحاشى فيه الاصطدامات ، والمناقشات ، او اي تعمق ، من اجل ان يظل كما هو يقول ، مع حماسة الشباب ! ..

لنستمع اليه يدير هذه الحوارات ، قال : « كيف تباشر الكتابة في منابعها ، وحركتها ، ومصابها ؟ . ثم كيف تمارس ممارسة اصلية تبعة فاعلية الانسان الخلاقة ؟ ..

سؤالان قديمان وجديدان ومستقبليان ، سيظل العاملون بالكتابة يسالون كيف تحصل الكتابة ؟ .. كيف تكون الكتابة ؟.. هل يكتب الكاتب ما يكتبه الا بدافع معين يدفعه ليكتب؟. فما هي دوافع الكتابة ؟ ..

لن اسحب الموضوع الى جو معتم يتصادم فيه الباحثون من علماء النفس ، والفلاسفة ، والنقاد ، بل ادفعه الى جو صاف من حماسة الشباب ، ونتقاذفه كلاعبي كرة تحت شمس الربيع [٥٥] » .

الا اننا في المجال البلاغي اليوم ، على عكس ما يرتايه المؤلف ، علينا ان نوطد عزائم الناشئة ، وهممهم على خوض الابحاث العلمية والفنية الحديثة المختلفة ؛ فيتوعوا لمجالات بحثهم ، ومفاهيمه ، ومنهجيته ، ويناقشوا في مسائلها كافة .. بينما الاختزال ، والابتسار ، كما هي الحال في الكتاب يقضيان على الهمم ، والافكار على السواء [٥٦] ..

وحسبك ان تقرا الباب المختصر المخصص للانواع الادبية في الكتاب لترى الشح ، والجفاف ، والفراغ التي فيه ؛ وكيف انه لا يقدم شيئا يذكر ، لا في تاريخ هذه الانواع ، ولا في فنيتها ، ولا في خصائصها .

نظرية الجنس في مصاب الكتابة

نصل الان الى النظرية الاساسية التي نحتها المؤلف على التمثل الارسطاليسي ، كما راينا ، ثم لم يبلغ فيها شاوا ، حتى ولا على الصعيد التربوي ؛ قال :

«فكرت بنظرية ثباتها في التحول ، وخصوصيتها في الجنسية العامة ؛ هذه النظرية سميتها (نظرية الجنس في مصاب الكتابة) ؛ عنيت بالجنس ما لا يفلت منه اي تعبير ، فلكل تعبير

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

(٥٦) والافضل اذن ترك هذه الطريقة الشارة التي تسيء الى منهجية التحليلات ، ومنطقية التعريفات ، ثم لا يستفيد الطالب منها شيئا يذكر .

دوافعه ،ولكل تعبير لغته ،فالجنس في المصطلح الجديد يعني الدافـع الالهامي ، والصيغـة اللغويـة (٥٧) » .

وواضـح كل الوضوح أن الجنس هنـا ليس المصطلح المنطقي المستعمل في تعريف الاشيـاء والموضوعات ،والدال على حقيقتها ،وماهيتها، وانما أصبح مصطلحا خاصا في معجم خاص ، يدل على حد قول المؤلف على الدافع الالهامي، والصيغة اللغوية .

واذن لا جدوى من مناقشة المؤلف في حقانيته، ما دام أنه خرج عن مدلوله المنطقي والذي هو عماد التعريفات ، الحـدود ، والرسوم .. ومعروف في المنطق أن التعريف بالجنس،وهو (الحد) يدل على الماهية، في حين أن(الرسم)، وهو تعريف بالعوارض ، فغالبا ،ما لا يدل على شيء يقيني .

وظاهر أن الجنس هنا لا يـدل على ماهيـة ما صدقات تجريبية عينية ، وانما يدل على تصورات لحياة مـن الازدواجية الجنسية ، أو الجدلية الواقعية ، بين الالهام واللغة ؛ الا أن هذه الازدواجية نفسها مفتعلة ، وغير مؤسسة .

وذلك لان الالهام لا يحتم اللغة ، كما أن اللغة لا تحتم الالهـام ؛ ناهيك بان (الحيـاة) ، وهي عند هيجل أولى صور الفكرة لا تحتم هذا ولا تلك ؛ وانما هناك (الذاتية) التي تجادل مواقفها ، لانهـا تتحمل ضـرورة واقعهـا ، وظروفها، في تعددية موضوعية يوحدها العقل.

والمؤلف حين يجعل للنوع الادبي جنسين ، همـا : الالهـام ، واللغة ، لم يتحقق مـن حيثيات الوقائع ، ذاتيتها ، وموضوعيتها ، وعلاقاتها بعضها ببعض ..وانما اكتفى بتقرير أن مصاب الكتابـة ، أي الانـواع الادبيـة لها جنسـان هما الالهام ، وهو الوجه الداخلي للنـوع ، واللغة ، وهـي الوجـه الخارجي ؛ مما يناقض(٥٨) مقولتـه الاساسية في اتحـاد الانسان ، والطبيعة ، كما رأينا ..

وكان الناقد (حسين مروة) ناقـح في المؤتمر الحادي عشر للادباء العرب ، الذي عقـد في طرابلس، بليبيا ،عن وحدة الشكل والمضمون؛ وأنهما مركب جدلي لا يمكن تحليله ، كما هو يقول ؛ بحيث لا يجوز سلخ الادب ؛ وأنـواعه الادبية عن الحياة (٥٩) ...

ولكن المؤلف ثنائي ، يقول بثنائية جنسية ، ويميل الى الاعتبار البنيوي ، والذي يصطنع

---

(٥٧) المصدر المذكور ، ص ١٦١ .

(٥٨) ومن الدلائل على تناقضه قوله : ـ مصاب الكتابة مصطلح جديد لاشكال التعبير نثرا وشعرا؛ ونظرية الجنس مصطلح اخر لادراك مايوجد بين تلك الاشكال من ظاهرها ، وباطنها ، فهل بقيت تلك الاشكال كما كانت منذ بدايات التعبير حتى عصرنا هذا ؟ . ـ ص ١٨٥ .

(٥٩) وكان الناقد (خلدون الشمعة) علق على الراي في الموقف الادبي ، العدد ٨٠ ، ص ١٥ ـ ٢٠؛ كما علقنا على الرأيين في مقالنا « الاسلوبية والمواقف » في ملحق الثورة الثقافي السنة ٣ العدد ٩ ١٩٧٨/٥/١٨ .

له مصطلحات ثبات ، وتحول وحركة وغيرها ، كما رأينا فوق ، مما أعاقه عن توضيح مقاصده ، وفوت عليه استكناه أسرار الانواع الادبية ..

مصادر النظريــة

واما مصادر هذه النظرية ، فان المؤلف يشير في الاساس الى تعبيرية (كروتشه) التي تمجد حدس الاصول من فوق الدقائق التيللجزئيات والفوارق ؛ ثم الى أصلانية (أرسطاليس) ، والذي وجد في المحاكاة أصلا يجمعبين الفنون على اختلاف وسائلها في التعبير ، ثم رأي (هيدجر)فيأن الشعر يفسرصوت الشعب(٦٠) .

فاذا ذكرنا أن مسلماته عن الحياة ، وانها تنشيء قولا ، الخ ، هي أفكار محرفة عن مثاليتها الموضوعية ، والتي يضعها (زكي الارسوزي) في الملأ الاعلى .. نرى أنه ليس ثمة مبادىء فلسفية ، أو جمالية صريحة ، وصحيحة وراء هذه النظرية في جنسية الالهام ، واللغة في النوع الادبي ..

يقول المؤلف : « قلت للجميع : ان حكي الطبيعة والطبع ، أي التعبير عنهما يتحد بلغة التعبير ، فتتنوع باشكال التعبير ، أو صيغه المتعددة ، في الشعر والنثر (٦١) » .
ولكن نسي المؤلف ، بل تناسى ، أن محاكاة الطبيعة أو الطباع ليست تعبيرا عن الطبيعة أو الطباع .. وشتان بين المبدأين ، وأيضا بين المصطلحين ؛ولذلك لا تفضي المحاكاة الى أي اتحاد مع اللغة ، بل تظل حيادية عن التعبير ، والذي يعود الى الذاتية في علاقتها بالموضوعية .. والتنظير اذن غير مؤسس ..

«قلت للمتحاورين: ان نظرية الجنس تملك ما يروي الظما الى المعرفة ، اذا دخلنا الى مصاب الكتابة من بابي الجنس ؛ فالجنس كما تقول اللغة ماهية تعم أنواعا متعددة ؛ واللغة جنس يعم أنواع الكتابة الشعرية والنثرية ؛ لكن اللغة أحد بابي نظريةالجنس ، وبعبارة أخرى أحد وجهي نظرية الجنس ؛ أما الوجه الاخر فهو وجه الحدس ، أو وجه القلب ؛ نظرية الجنس تتضمن قيمتي الشعور الداخلي ، والتعبير الخارجي (٦٢) » .
ثم يقول : « أما كيف تروينا مصاب الكتابة اذا دخلنا اليها من بابي نظرية الجنس ، فذلك أمر تبين عنه (الممارسة) ؛ فكيف نمارس تذوق مصاب الكتابة ؟ . اليست مصاب الكتابة هذا الشعر وهذا النثر اللذين يتعامل بهما الناس انشاء ، ونقدا ؟ وكيف نطبق نظرية الجنس في تذوق كل فن من فنون التعبير الشعري ، أو النثري (٦٣) » .

« قلت للمتحاورين : المهم في اختيار الشعر ، أو تاريخه ، او نقده ، أن يصل الباحثون قراءهم بمنابع الالهام عند الشعراء ؛ وهذا الاتصال المنبعي لايتم الاباللغة تذوقا وممارسة؛

---

(٦٠) سبق أن عرضنا آراء هيدجر في الشعر ، والفكر ، واللغة في حلقة من أبحاثنا التي كتبناها بتكليف من اتحاد الكتاب العرب ، ونشرت في جريدة البعث الدمشقية .

(٦١) فن الحياة فن الكتابة ، ص ٧١ .

(٦٢) و (٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

فاللغة وجه النظرية الجنسية المباشر ، وهذا الوجه وعاء لوجهه الالهامي الخافق في صميم كل كلمة وجملة (٦٤) » .

حيث الجزافية المجانية في التلاعب بالتراكيب والتناثر بين المصطلحات ، ناهيك بالمغالطات في حشد الادلة ، أو شرح الوقائع ، مما يدل على تهاون في التنظير نفسه .

الالهـام

في تحليلاته النفسية في الكتـاب يستعمـل المؤلف مصطلح (إلهام) للدلالة على دوافع الكتابة ، وظروفها .. في حين جرت عـادة البلاغيين ، والنقاد على استعمال مصطلحات ادق ، مثل ايجاد ، أو ابتكار ، أو ابداع ، أو خلق وهكذا .. في حين لمصطلـح الهـام دلالات تفوق حدود الايجاد ؛ لانه يقصد نوعا من الوحي المتعالي ، ولكنـه دائمـا كشف غريزي ..

وقديما استعمل لغويونا العرب المصطلح ، في بحثهم مسائل اللغة ، وأصلها ، هل هـي مواضعة.. أم هي الهام !.في حين اذا دققنا في استعمال المؤلف لهذا المصطلح ، وجدنـاه لا يعدو الاشارة الى تفتح ، أو أيضا تدفـق شبه علويين ،وسريين يربطهما باللغة نفسها. « اللغة سبب البوح من جهة ، وسببالكتابة مـن جهـة ؛ وفي الحالين يكون منبع الالهام (تجربة) يمارسها الكاتب ، وكتابته تعبير عنها ؛ وهذا يعني أن منابع الالهـام تتعـدد بتعدد الممارسات(٦٥) » .

ثم ينص على ثلاث منابع : منبـع الشعر ، ومنبع الوحي ، ومنبع التعبير ؛ فيتحدث في الهام الشياطين والجان الشعراء ، ويفنده، ثم في الغيب والروح الامين ، واللاشعور ، والذي يعتبره عالما مخبوءا موحيا .. ثـم يتجاوز المادة والواقع ، ويعتبر أن التعبير معبر الى الموقف الفكـري(٦٦) ، على حـد قوله ؛ فيبحث في المعرفة وآراء الماديـين فيها ، ليرجع فيقرر روحانية المادة ، وانهـا زيادة واتصال لعالم الافكار ..

« المادة في اللغة زيادة متصلة ، هي امتـداد لسر غير منظور ،وهذا الامتداد متصل بمنابع ذلك السر ، ومن هناك يستمد قواه المادية ، وطاقاته التحويلية ؛ هذا الاتصال لا يخسر النظرية المادية شيئا ،بل يعيد اليهاالاسلاك التي قطعها أصحابها ، لتكون اكثر مـلاءة لحياةالناس ،واشمل اتصالا بمعناها الفاعلي الذي هو حيوية روح خـلاق ؛ الممارسـة الاجتماعية منبع الهام ، لكنه منبع من جملة منابع يغنيها ويغتني بها ، كيف نطبق ذلـك في فن الكتابة (٦٧) » .

التعبير ، والانواع الادبية

وهما البحثان المبتسران ، والمختزلان اكثـر ما يكون في الكتاب ، كما سبق التنويه ، لدرجة انه لم تعد منهما فائدة ، في حـين انهما، في العرف المتوارث ، لب فن الكتابة،

(٦٤) المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .
(٦٥) فن الحياة فن الكتابة ، ص ١١٥ .
(٦٦) المصدر المذكور ، ص ٨٥ .
(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٩٢ .

ولب البلاغة والتحليلات البلاغية قديماً ، وحديثا .

ان الفصل الثاني من كتاب الالهام مخصص لدراسة ما يسميه المؤلف بـ : (مقومات التعبير ، أو عناصر الادب) .. وهي على حد قوله العنصر الوجداني ، والعنصر العقلي ،والعنصر الخيالي ،والعنصر الفني، أو الاسلوب ، قال :

« باللغة يعبر الكاتب عن آرائه العقلية ، وعن مشاعره العاطفية ، وهذا التعبير عن العقل والعاطفة يختلف من كاتب الى اخر اختلاف الطريقة المستخدمة في استعمال اللغة ... على الصعيد الكتابي ينفذ الكاتب بعنصر (الخيال) الى امكانيات اللغة في الكلمات فينظر فيها صورا معادلة لما في (العقل) من افكار ، أو لما في (القلب) من عواطف ؛ وبناء على مايصوره له الخيال ينظم كلمات اللغة ، ويؤلف بينها ، فتكون البناء التعبيري الدال ، وهذا التنظيم الجديد لكلمات اللغة يسمى : العنصر الفني ، أو الاسلوب ، أو التاليف (٦٨) » .

ولذلك أعود ،وأكرر دعوتي للدارسين والنقاد الى الاقبال على المنهجية اللغوية ، والبحث الاسلوبي العلمي ؛ فان ذلك اضمن لدراسة الانواع الادبية نفسها ، والتي يدرسونها اليوم من زوايا بنيوية ، ووظيفية مختلفة ؛ ناهيك بانهم يدرسون التعبير اليوم من زاوية التمفصلات اللغوية ، والدلالات ، ووظائف اللغة ، وخاصة وظيفتها الانفعالية .

ولكن ما جاء في الكتاب عن الانواع الادبية ، القصة ، المقالة ، المسرحية ، الرسالة ؛ وايضا المذاهب الادبية الرومنطية ، الواقعية، الرمزية ، لا يشفي غليلا ؛ اكتفى فيه المؤلف بتلخيص مبتسر لكتاب أو كتابين في موضوعها دون تحقيق فيه ، أو تدقيق ؛ في حين اننا نستطيع ان نعدد له في كل موضوع من هذه الموضوعات عشرات ، وعشرات من الكتب الجليلة المفيدة ، هي أكثر أهمية وفائدة من الكتب التي مر بها ، ولخصها دون طائل ..

ختاما

يقول المؤلف : « اردت لاصدقائي مزيدا من الثقافة ، والحماسة ، والنباهة ، والمحبة والحرية ؛ فحركت امامهم ما يهز جمود الثوابت ، ويغري بالبحث عن المنابع ، لتكون السيطرة على العالم الطبيعي ، والمستقبل الانساني(٦٩) » .

وليصدقني المؤلف أن هذه المطامح كتخطيط للبلاغة ، أو كما هو يقول لفن الحياة وفن الكتابة شيء تتقاعس فيه همم الفلاسفة ، والعلماء ، ورجال التربية ، والادباء .. وما احرانا اليوم في عصر العلم والاختصاص أن نلتزم جادة الوقائع وأن نحترم المنهجية في البحث .

---

(٦٨) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .
(٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

كتاب الضحك والنسيان

حسيب كيالي

لايمكن ان يكون الامر مصادفة ، فقد تكررت معي ، خلال الاشهر القليلة الاخيرة وحدها ، اكثر من ست مرات . ستة كتب ، لستة مؤلفين جدد فازوا بجوائز ادبية ذائعة الصيت، في أوربا وأمريكا ، وتراكضت كبريات دور النشر على نشر مؤلفاتهم بعشرات الالوف من النسخ، مع أن هذه الكتب، دونما استثناء، من غير استثناء واحد ، غير خارقة ،وان كانت ـ كانما بتخطيط قبلي مسبق ـ تتبع خطة دعائية لا تتغير ، يمكن تلخيصها في البنود التالية لا على سبيل الحصر :

١ ـ اسلوب طلي ، مليء بالحداثة ، حافل بالمفاجئات الذكية .

٢ ـ صفحات كاملة مكشوفة من حيث تناولها للجنس في حرية ومكشوفة من حيث تموجها على ذات الكاتب (وهما او حقيقة وعلى اية حال ، ليس هذا بدعاً في الآداب الاوروبية !) وعالمه دونما مواربة في الظاهر على الاقل .

٢ ـ عندما يكسبك الكاتب مستقبلا له متعاطفا معه (وهذا يتم في الصفحات الثمانين أو التسعين الاولى كما في الكتاب الذي سنتكلم عليه) يدس لك المناسبة وفي الاغلب لغير مناسبة ، مديحا لاسرائيل أو نقدا لها أو مجرد ذكر احصاء عنها .

٤ ـ بعد بضع صفحات ، قد تبلغ الخمسين، يُدخل الكاتب شخصية يهودية خارقة بفهمها العالم وعصمتها وصراحتها وجمال روحها وحلولها البلسمية لازمات العصر وصراع العقائد والقلق الوجودي الفلسفي العالي جميعا !

٥ ـ لابد من مقبلات في هذه الكتب تجتذب كل أحد : صفحات بورنوغرافية مثيرة !

٦ ـ لابد كذلك من شتم الشرق وتجربته الاشتراكية وتهزيئه وتمريغه بالوحل لانعدام الحرية فيه (أي حرية اليهود الصهاينة في الاستيلاء على وسائل الاعلام كما سترى !)

٧ ـ وقد يقنع هذا الشتم المنهجي المقرر مسبقا ـ أي حتى قبل تاليف الكتاب نفسه ـ ببعض النقد للغرب !

٨ ـ يحسن أيضا شرشحة تخلف العالم الثالث وانتمائه الذي لاشفاء له منه الى القرون الوسطى الى الابد !

سأعفيك من ايراد قائمة باسماء الكتب الستة التي قراتها مؤخرا وتخضع كلها للمخطط الذي أوردت ، وأكتفي بآخرها ، وهو كتاب نشرته دار غاليمار ، من اكبر دور النشر الباريسية، وعنوانه : « كونديرا » كتاب الضحك والنسيان » .

على الغلاف الاخير من الكتاب ورد هذا التلخيص ـ الاعلان البريء : « تامينا ، مهاجرة حسناء تغدو ساقية في مطعم وتكافح في ياس امحاء ذكرى زوجها الميت الذي لا يعوضه شيء او احد . ومهما تنمّ مع غيره لا ترَ فيهم الا اياه . ان قصتها تتضمن هاتين الحقيقتين الاساسيتين: تجربة براغ المأساوية، وتجربة الحياة في الغرب التي يلقي عليها المؤلف نظرة شك وريبة . والكتاب طافح بالمتضادات : فالموقف السياسي يعقبه المشهد الجنسي الملتبس ، والموت يأتي بعده السكر والضحك » .

وينتهي التلخيص ـ الاعلان بما يلي : « ميلان كونديرا ، كاتب تشكيلي ، يقطن منذ ١٩٧٥ في فرنسا » ، وقد نال ... (تعداد للجوائز التي ظفر بها الكاتب في فرنسا وايطاليا وهي كلها من طراز جائزة نوبل من حيث خصّ الاكتفاء بها !!) .

قلت في البند ٣ أعلاه ان أيا من الكتب المذكورة لم يخلُ ، لمناسبة أو غير مناسبة ، من ذكر لاسرائيل في الاقل . هنا ، في هذا الكتاب ، ٨٧ صفحة لا علاقة لها لا من قريب ولا من بعيد باسرائيل ، تبرز فجأة فتاة يهودية اسمها سارة بلغ من ذكاء فؤادها وفهمها وعبقريتها أنها فاجات الثنتين من رفيقاتها في معهد لتعليم اللغة الفرنسية أميركيتين ، بضربة من بوز حذائها في أقفيتهما فيما كانتا تمثلان فصلا من « كركدن » أوجين يونسكو (وهو من اكبر مؤيدي اسرائيل بين كتاب فرانسا وقد انشد الهاتيكفا امام السفارة الاسرائيلية في باريس يوم الخامس من حزيران ١٩٦٧ !) ... على هذه الضربة العبقرية في الاميركيتين يقول الكاتب منهيا الصفحة ٩١ : « أنا أعلم أن سارة موجودة في مكان ما ، الصبية اليهودية سارة ، اختي سارة ، ولكن أين أعثر عليها ؟ » .

ولا يصير بعد هذه الصفحة طويلا اذ انه ، في الصفحة ١٠٩ وما بعدها ، بينما هو يتحدث عن رغبة اكثر الناس في كتابة الكتب يضع ثلاثة شروط لازدياد هذه الرغبة عند بعض الامم دون بعضها الاخر . احد هذه الشروط هو النقص الجذري في التغيرات الاجتماعية الكبرى في حياة الامة الداخلية . هنا يفتح هلالاً ليقول : « من وجهة النظر هذه يبدو لي مهماً ان اشير الى ان نسبة الكتاب في فرنسا ، حيث لا يحدث عمليا شيء ، تزيد احدى وعشرين مرة علىنسبتهم في اسرائيل!!» هذه الجملة بين هلالين تبدو بريئة ، اخبارية، لا يقصد منها غير تزويد القارىء بمعلومات ما.

ولكن الحقيقة انها تنطوي على الخبث كله ، والكذب كله ، والخداع كله . ذلك ان اسرائيل أبعد شيء عن التغيرات الاجتماعية الكبرى في حياة سكانها الداخلية . وهي منذ ان خلقت حتى الآن ثابتة بوصفها دولة عنصرية ، ارهابية ، ثيوقراطية ! ولا ادل على ذلك من ان الاشخاص الذين برزوا على المسرح ، منذ خلقها حتى الآن ، ما يزالون هم هم ارهابيين او سياسيين او علماء وكلهم من طبقة واحدة هي الاشكينازيم !

ويمضي المؤلف في سرد قصته . يستغرقه السرد مئة وست عشرة صفحة اي حتى الصفحة ٢٢٥ . هنا يتذكر انه طوال هذه الصفحات لم يدخل اية شخصية يهودية معصومة ، ولم يذكر اسرائيل مجرد ذكر . ويتذكر أنه مدين بجوائزه ، بذيوع اسمه ، برفاهه ... لاولئك الذين يحركون خيوط النشر من وراء الستار ، أي المليارديرية الصهاينة ... انه ليس مجهولا ذلك الملياردير الصهيوني الانكليزي ارسان ، الذي اشترى العام الماضي اربع عشرة صحيفة فرنسية مرة واحدة ، منها « لوبوان » ... اقول يتذكر كونديرا كل هذا ، وانه قد يسيء الى أولياء نعمته ان لا يذكر اسرائيل طوال مئة وست عشرة صفحة ، واذا هو ، في الفقرة الثانية من القسم السابع من الكتاب ، وبينما يتحدث عن هجرةالزرازير من الغابات الى المدن يقول بغتة : « ... وغزو الزرزور هذا أهم من غزو الاسبان لامريكا الجنوبية او عودة اليهود الى فلسطين » ! انتبه لم يقل « غزو اليهودلفلسطين » ولكنه قال:«عودة»!! ان اليهودي ارثور كوسلر ، صاحب القبيلة الثالثة عشرة ذاته نفى ان يكون الاستعمار الاستيطاني الصهيوني لفلسطين « عودة » ، لانه برهن على أن اليهود ليسوا امة . وهذا، حتى عند المبتدئين في دراسة التاريخ ، صار بديهة . واما عند كونديرا الحائز على الجوائز !!...

والمضحك أكثر من كل ما تقدم ان المومااليه، في الصفحة ٢٥٩ ، وبينما يصف جزيرة للعراة وما احتشد فيها من أثداء بعضها صبي وبعضها هرم وبطونوظهور يركبه فجاءة الحزن لانـه يتذكر اليهود الذين أحرقهم هتلر في غرف الغاز ! واما لماذا لم يتذكر المسيحيين واما لماذا لم يتذكر المسلمين ، واما لماذا لم يتذكر الجنود المصريين الذين كان الصهاينة يبطحونهم عراة على رمال سيناء في لهاب حزيران ١٩٦٧ ؟ فامور واضحة . الولد يريد ان يعيش !

وجهة نظر

حول موقف الاسلام من الغناء

صميم الشريف

الذين بحثوا في الغناء والموسيقا في صدر الاسلام ، انتهوا الى رأيين : الاول منهما يحرم الموسيقا والغناء تحريما كليا مستندا في ذلك الى بعض أي الذكر الحكيم ، والاحاديث الشريفة والرواية . والثاني يقول بها دون ان يحللها او يحرمها مستندا بدوره الى بعض الآيات الكريمة والاحاديث والروايات المسندة الى الثقاة .

ويمكن القول ان من أعظم المسائل المحيرة في الاسلام ، موقف الاسلام من الموسيقا والغناء ، فقد ظل العلماء والفقهاء قرونا يناقشون هذا الامر دون ان يصلوا الى نتيجة ما حتى تعدى ذلك الى مشكلة الاستماع للموسيقا إذا كان حراما أم لا .

ولمناقشة هذا الامر من وجوهه كافة نرجع الى الآيات الكريمة والاحاديث والروايات التي استند اليها الفريق الثاني فيما ذهب اليه ، دون ان نتجاوز صدر الاسلام الى غيره من العهود التي حرمت فيها ائمة المذاهب الاسلامية الموسيقا والغناء تحريما كليا . من المعروف بان نسوة المدينة استقبلن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم وفد إليها مهاجرا وهن ينشدن على دفوفهن أبياتا منسوبة لشاعر الرسول حسان بن ثابت يقول فيها :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع
ايها المبعوث فينا جئت بالأمر المطاع
جئت شرفت البرايا جئت يا خير داع

وان الاذان هو اول نغمة موسيقية استهل بها الاسلام في العام الاول أو الثاني للهجرة ، وان بلالا الحبشي مؤذن الرسول هو اول من قام بتادية الاذان امام المؤمنين بعد ان أمر بـه النبي الكريم ، ويروى ان النبي صلى الله عليـه وسلم قال لبلال بعـد ان مسّ بنبرات صوته شغاف قلبه ونفسه : يا بلال غنّ الغزل .

وللاذان طابع تعبيري يحاكي تعبير القرآن وقد اباحته المذاهب كلها عدا المذهب الحنبلي ، وهو من ناحية الاداء نوع من الالقاء الغنائي الذي يبدأ من مقام موسيقي معين وينتهي فيه. واذا نحن رجعنا الى آي الذكر الحكيم وهي أكبر واجل مرجع يركن اليه ، لوجدنا بان الايات الكريمة التي تدل بمفهومها على الصـوت الحسن والاداء الجميل كثيرة منهـا الايـات التاليـة :

« يزيد في الخلق ما يشاء » « ان انكر الاصوات لصوت الحمير » « قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده » « وان ما من شيء الايسبح بحمده » « سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم » . وقد علل المفسرون كل ذلك بان الغناء ليس حراماً . وفي سورة المزمل قال الله تعالى : « يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا ، نصفه أو انقص منه قليلا ، او زد عليه ورتل القرآن ترتيلا ... » .

وترتيل القرآن الكريم وتجويده ، هو نوع من الالقاء الغنائي ، والذي يستمع الى المرتلين وهم يجودون آيات الله البينات يكتشف بسهولة ويسر المقامات الموسيقية التي ينطلقون في رحابها ، محلقين في اجوائها مستغلين شواردها وغريبها ليزيدوا في تسبيحهم للخالق عز وجل من خلال الآيات التي يرتلون ويجودون ، ومن المعروف بان مرتلي القرآن الكريم في الوطن العربي وخاصة في مصر وسورية يعرفون الشيء الكثير عن المقامات الموسيقية التي تساعدهم على التحليق خلال تلاواتهم لآيات الكتاب الكريم .

من الثابت أن الغناء سبق ظهور الاسلام والاديان السماوية الاخرى بزمن بعيد ، وانـه استخدم في الاغراض الدينية على نطاق واسع فاذا قلنا بان ترتيل القرآن الكريم وتجويده ما هو سوى استخدام لارقى انواع الالقاء الغنائي لا نكون قد اتينا بجديد وهذا لم يتم عفواً بل أمراً لان صيغة الامر التي تضمنتها الآية الكريمة (ورتل القرآن ترتيلا) طلبت من قارىء القرآن ان يرتله وهذا يعني ان يسخـر في ترتيله كل العلم الذي يعرفـه في الالقاء والانشاد ليزداد المؤمن قربا من الذات الالهية ولعل النبي العظيم عندما قال في الصحابي الجليل ابي موسى الاشعري الذي فاق بتقواه وعبادته وتصوفه كل الناس :

« لقد اعطي مزمارا من مزامير آل داود » فانما كان يقصد ما ذهب اليه ابو موسى الاشعري في ترتيله للقرآن الكريم الذي بلغ فيه شاوا بعيدا بحيث غدا تأثيره في نفوس النـاس كتأثير مزامير النبي داود ، ومن المعروف بان مزامير داود تحتل جزء هاما من التوراة وفصلا من فصول العهد القديم عند النصارى وقد جاء ذكرها في كتاب الله العزيز في سورة النمل : يا جبال اوبي مع داود والطير » .

وزيادة في تأكيد ما ذهبنا اليه نستشهد بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حسنوا القرآن باصواتكم فان الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا » وهذا القول عـدا كونه يؤكد على الصوت الحسن وعلى ترتيل القرآن بصوت حسن فانه يطالب بشكـل ضمني أصحاب الاصوات الجيدة والجميلة بتحسين اصواتهم ايضا من أجل أن يأتي الاداء أكثر اشراقا وروعة وبهاء .

ومن هنا فان تجويد القرآن الكريم من خلال محسنات اللغة والشروط المطلوبة في التجويد والذي احتل مكانة رفيعة في التلاوات قد جاء نتيجة قول النبي الكريم واذا حاولنا تقري التجويد بعيدا عن علاقته بالتلاوات الدينية لوجدناه يقوم في الأصل من الناحيـة العلمية على أصول الالقاء الغنائي الذي عرف وجوها مشابهة له قبل الاسلام من خلال الشعر والشعراء والرواة والمغنين الذين القوا الشعر ورووه وهزجوا به وغنوه في مختلف المناسبات التي قالوه فيها أو رووه أو انشدوه فالتجويد على هذا الاساس ليس سوى تطور لطرق الالقاء الغنائي التي سبقت الاسلام ، وفي الاغاني التي استقبلت بهـا نسوة المدينة النبي الكريم يوم هاجر اليها ويوم عاد من بعض غزواته المظفرة خير شاهد على ما نقول اذ في هذه الاغاني التي ما زالت تؤدى على الطريقة نفسها التي اديت بها أول مرة يكمن نوع من أنواع الالقاء الغنائي الذي كان معروفا قبـل التجويد ، وعلى هـذا الاساس فان الترتيل والتجويد ليسا سوى نوع من أنواع الالقاء الغنائي الرفيع الذي لا يفصله عن الغناء المتعارف عليه اليـوم وخاصة في المدائح والقصيدة سوى افتقاره لمصاحبة الآلات الموسيقية ولا يفوتنا في هذا المجال ان نذكر بان التجويد دخل الغناء بطرق مختلفة عن طريق بعض المشايخ الذين عملوا في الموسيقا وقـد استغـل هؤلاء شروط التجويد على تحسين الغناء والتفنن فيـه .

واذا نحن بحثنا في موقف النبي الكريم وموقف الخلفاء الراشدين من بعده وخاصـة الخليفة عمر بن الخطاب الذي كان أكثرهم تشددا في الغناء لما وجدنا في مواقفهم تصلبا

تجاه الغناء الهادف بل على العكس كان موقفهم منه موقف المشجع له والمانع للرخيص فيــه . يستدل على ذلك من الحديث الذي جرى بينه (ص) وبين زوجة عائشة بعـد عودتها مـن عرس :

« اهديتم الفتاة الى بعلها . قالت ـ نعم . قال ـ وبعثتم من يغني . قالت ـ لا . قال ـ او ماعلمتم أن الانصار قوم يعجبهم الغزل ، الا بعثتم معها من يقول :

اتينـــاكم اتينـــاكم فحيونا نحييكم

ولو لا الحبة السمرا ء لم نحلل بواديكم

وروت عائشة أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه دخل عليها وعندها جاريتان في أيام منـى تدففان وتضربان والنبي صلى الله عليه وسلم متغش بثوبه فانتهرهما ابو بكر . فكشف النبي عن وجهه وقال : دعهما يا أبا بكـر فانها ايام عيـد . من هاتين الحادثتين وغيرهما كثير ، يتبين لنا بان النبي الكريم ما كان يمنع الغناء في الاحتفالات الخاصـة والعامـة كالاعراس والاعياد بل كان يدفع الى اشاعة الفرح والابتهاج لانها تستحق ان يحتفل بها الانسان المؤمن لانها هبة من الله عز وجل .

ولعل هذا هو الذي دفع عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يسأل عندما مرّ بدار قوم وقد تناهت اليه ضجة قوية عن أسبابها فقيل لذاته عرس فقال : وما يمنعهـم ان يخرجوا غرابيلهم للناس فانها من امارات العرس ـ والغربال كما هو معروف ضرب من الدفوف ـ . واذا نحن وقفنا قليلا امام قول رسول الله لعائشة : « .. وبعثتم من يغني .. » أي هـل ارسلتم من يغني في العرس ؟ وبصورة ادق فان قول النبي الكريم يتضمن عتابا ولوما للذين قصروا عن ارسال من يغني وبنفس الوقت يفهم من ذلك تهيب القوم من استخدام مفن خشية من الله ورسوله والمؤمنين . وطالما جاء الإذن بهذا التساؤل فان هذا يعني بان النبي الكريم سمح بالغناء في افراح الرعية المعقولة وفي الاعياد التي أمر الله فيهـا عباده بان ينطلقوا على سجيتهم بما لا يخالف أمره تعالى .

واذا نحن توقفنا ثانية عند قول النبي لعائشة « .. أو ماعلمتم أن الانصار قوم يعجبهم الغزل .. » هذا القول يدل دلالة قاطعة على أن أهل المدينة مولعون بالغناء اذ المقصود بالغزل هنا الغناء ، وحتى لو كان المقصود الغزل نفسه فقد تحدد المعنى بنوع من الغناء الرفيـع العفيف .

والنبي الكريم اراد بقوله كما يبدو الا يحرم أهل المدينة عاداتهم التي يحبون وبها يتمتعون وطالما أن الاسلام سوى بين الناس جميعا فلا يعقل أن يكون قوله هذا وقفاً على أهل المدينة دون غيرها بل للمسلمين جميعاً في شتى اقطارهم وامصارهم .

يروى أن النبي (ص) دخل بيت الربيع بنت معوذ وعندها جوار يغنين وعندما شعرن به شدت احداهن بقولها : « وفينا يعلم ما في غد .. » .

فضحك رسول الله (ص) وقال للتي أنشدته – دعي هذا وقولي ما كنت تقولين ..
– أي غني ما كنت تغنين –

وهذه الحادثة ان دلت على شيء فانما تدل على أن النبي الكريم كان متسامحاً حتى في بعض انواع الغناء غير الهادف .

واذا تجاوزنا عن غناء الافراح والاعياد فاننا نجد بان النبي الكريم قد شجع الغناء الهادف الذي يحض على الجهاد ويمدح النصر في الغزوات ويدعو الى مكارم الاخلاق ولعل في حادثة تلك الجارية من قريش التي نذرت لئن رد الله الرسول من غزوة لتضربن في بيت عائشة بدف معنى من معاني الفرح بالنصر خاصة وان النبي نفسه سمح لها بذلك بعد أن علم بالنذر الذي قطعته على نفسها ولقد هزت هذه الحادثة مشاعر الناس واحاسيسهم على المدى حتى أن الشاعر حافظ ابراهيم قال فيها احدى فرائده :

ارايت تلك التي لله قد نذرت	انشودة لرسول الله تهديها
قالت نذرت لئن عاد النبي لنا	من غزوة لعلى دف اغنيها
ويممت حضرة الهادي وقد ملأت	أنوار طلعته أرجاء ناديها
واستأذنت ومشت بالدف واندفعت	تشجي بالحانها ما شاء مشجيها
حتى اذا لاح من بعد لها عمر	خارت قواها وكاد الخوف يرديها
وخبأت دفها في ثوبها فرقا	منه وودت لو أن الارض تطويها
قد كان حلم رسول الله يؤنسها	فجاء بطش أبي حفص يخشيها
فقال مهبط وحي الله مبتسما	وفي ابتسامته معنى يواسيها
قد فر شيطانها لما رأى عمرا	ان الشياطين تخشى باس مخزيها

لقد غنت الجارية باذن النبي الكريم وهربت خوفاً من عمر وبطش عمر . ولكن هل كان ابن الخطاب حقاً ضداً الغناء ؟ .

اذا رجعنا الى المراجع العربية وهي كثيرة يتبين لنا بأن عمرا ماكان ضد كل الغناء بل ضد الرخيص المتبذل منه وانه كان ذواقة يميز بين الغث والثمين وانه هو بالذات كان يغني وان الهيبة وقوة الشخصية المأثورتين عنه هي التي دفعت الجارية الى الهرب حين أم مجلس رسول الله وقد ذكر في كتاب كشف المحجوب عن عائشة قولها :

كانت جارية عندي تغني فاستاذن عمر فلما سمعته الجارية هربت فدخل والنبي يبتسم فقال عمر :

اضحك الله سنك يارسول الله ـ يسال النبي عن سبب ضحكه ـ فقال رسول الله : كانت هنا جارية تغني ، فلما سمعت خطوانك هربت . فقال عمر : لن ارحل حتى اسمع ما سمع رسول الله .

فاستدعى النبي الكريم الجارية وأخذت تغني .

ان هذه الحادثة تظهر بوضوح بان ابن الخطاب لم يكن ضد الغناء وان خوف المغنين والمغنيات منه انما كان خوف رهبة ومهابة لما يتمتع به من قوة في شخصيته العظيمة .

وحدثنا عبد الله بن مبارك عن أسامة بن زيد بن اسلم عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال : مرَّ بنا عمر بن الخطاب وأنا وعاصم بن عمر ـ وكان شغوفا بالغناء ـ نغني غناء النصب . فقال أعيدا علي ..

فاعدنا عليه فقال : أنتما كحماري العبادي ..

فسالاه : أي حماريك شر ..

قال : ذا ثم ذا ..

ان هذه الرواية تؤكد ان ابا حفص كان يميز من الغناء أحسنه ومن الاداء أجوده وهذا وحده يدل على تذوق عمر الرفيع للغناء الجيد .

ويروي العقد الفريد بان عمر بن الخطاب قال للنابغة الجعدي اسمعني بعض ما عفا الله لك عنه من غنائك فاسمعه كلمة له قال : وانك لقائلها . قال : نعم قال : لطالما غنيت بها خلف جمال الخطاب ..

وطالما أن عمرا قد غنى خلف جمال الخطاب فكيف يكون ضد الغناء الجيد . ان الصورة لم تكتمل . وهرب الجارية فرقا منه لم يكن خوفا من بطشه قدر الخوف من مهابته ،

وعمر الذي اذن لرباح بن المعترف ان يغني اصحابه الذين كانوا معه في طريقه الى الحج ليقصر عنهم الطريق لم يكن ليسمح له بذلك لو كان ضد الغناء . صحيح ان هناك شواهد أخرى وقف فيها عمر من الغناء وقفة متصلبة الا ان تلك الوقفة كانت ضد أنواع الغناء التي تشدو بما حرم الله . وكان عليه ان يقف منهــا الموقف الحازم الذي وقفــه ، كما وقف من قبله النبي الكريم .

ورواية أخرى عن ابن ابي ذئب عن مسلم بن جندب عن نوفل بن اياس الهذلي قال : كنا نقوم في عهد عمر بن الخطاب فرقا في المسجد في رمضان ها هنا ، وها هنا ، فكان الناس يميلون الى احسنهم صوتا فقال عمر : أما والله لئن استطعت لأغيرن هذا .
قال ـ فلم يمكث الا ثلاث ليال حتى أمر ابي بن كعب فصلى بهم ثم قام في آخر الصفوف فقــال : لئن كانت هذه بدعة لنعمت البدعة .

وبعد مهما أسهبنا في تعداد ماورد من آيات كريمة وأحاديث شريفة وروايات معتمدة فسنظل مقصرين في ان نصل الى اكتناه الحرام والحلال في الغناء والموسيقا واذا كنا أخذنا في بحثنا هذا على قدر ما يسمح به صدر المجلة الجانب الذي لا يحرم ولا يحلل الغناء والموسيقا فاننا سنتمعل في مقال قادم على ان نبحث فيما ذهب اليه أصحاب الرأي الاول من تحريم مطلق للغناء والموسيقا دون ان نخرج على ما استعنا به من مصادر لا يتطرق اليهــا الشك .

مع الصحافة الثقافية

الادب العربي الآن

(.. كشاة تساق الى الذبح ، هكذا يساق الادب العربي باسم الالتزام الى الرداءة والتبعية . وباسم الالتزام يفقد الادب العربي روحه واستقلاليته وجودته . وتحت لواء الالتزام تكتب الاف الصفحات التي لاتصلح حتى للنار ، فالالتزام لايستلزم من الملتزم إلا معرفة أولية للقراءة والكتابة .

وهكذا فباستطاعة كل حزبي أن يكتب وان ينشر . الجريدة الحزبية موجودة وكذلك دار النشر المنبثقة عن الحزب او المرتبطة به ..).

جهاد فاضل

مجلة « الحوادث » — لندن ٢٢ حزيران ١٩٧٩

آرثر ميلر صهيونيا

(.. حصلت ست شخصيات اميركية على جوائز نظير خدمات قدموها لاسرائيل في المجال الثقافي والاقتصادي . وكان من بين هذه الشخصيات الروائي آرثر ميلر « نظرا لتاثيره على الرواية والادب في اسرائيل » بعد ان جرى ترجمة اعماله الى اللغة العبرية ..)

جريدة « الرأي العام » — الكويت ١٢ حزيران ١٩٧٩

خبر غير عربي

قرر المجلس التنفيذي لنقابة كتاب المانيا الشرقية طرد ستيفان هايم ، كاتب معروف دوليا ، وثمانية من الكتاب المنشقين عن النقابة ذلك تبعا لما تشكله كتاباتهم من « تشويه لسمعة الدولة الالمانية الشرقية »).

جريدة « النداء » لبنان — ١٤ حزيران ١٩٧٩

كيف تطور الشاعر ؟

(.. بدا شعري بانحناء حاد تغير معه قاموسي الشعري دون ارادة مني اذ أصبحت آخذ كلماتي من تراب الناس ومن بين اكواخ المعدمين ومن كل مناجم الفقراء في الارض ، ولم اعد شاعر المرأة والريف فقط ، احسب نفسي عصفورا او فراشة ...)

فؤاد الخشن

من مقابلة له مع مجلة « الراية » لبنان — ١٦ حزيران ١٩٧٩

رأي في مجلة

(.. ان اصرار مجلة افكار على نهجها واعتمادها على هذا النمط من الكتابات والكتاب دون غيرهم في نفس الوقت الذي تمتلىء فيه الساحة الثقافية الاردنية بالكتاب الشباب والاعمال الجادة . وهذا الاصرار هو الذي ادى الى ما تعاني منه المجلة الوحيدة في الاردن التي تعنى بالثقافة من هبوط في المستوى وانعدام الاهتمام بها من قبل المثقفين والادباء سواء في الاردن او خارجه..)

حسام خليل

مجلة « الحرية » ــ لبنان ١٨ حزيران ١٩٧٩

الثقافة في لبنان

(.. وكان الثقافة اصبحت هي الميدان البديل لصراعات القوى عندنا. فحل احتلال المفاصل الثقافية في مدن المدينة وبقاع الجمهورية الممزقة مكان التحام المواقع العسكرية . ووصل الامر الى حد مواجهة بين حلفاء الصف من اجل وضع اليد على مراكز النفوذ ..)

(.. زوايا الثقافة تضج باصوات مثقفي الاجرة ، من المرتزقة الى طالبي الشهرة السهلة الرخيصة ..)

(.. زوايا الثقافة تضج باصوات مثقفي الاجرة ، من المرتزقة الى طالبي الشهرة السهلة الرخيصة ..) .

نزيه خاطر

جريدة « النهار » ــ لبنان ١٩ حزيران ١٩٧٩

الادباء ما زالوا أحياء

(.. واليوم .. والساحة العربية تغلي بالاحداث المصيرية حيث يسقط من يسقط ويتارجح من يتارجح .. ويصمد من يصمد يجيء مهرجان رابطة الكتاب الاردنيين الادبي ..) .

أحمد مصلح

جريدة « الرأي » ــ الاردن ١٥ حزيران ١٩٧٩

قوادمه وخوافيه

(. .وأما نحن ، الذين لاكرامة لشاعر عندنا فيشيخ شاعر فذ مثل الدكتور اسعد علي ، ويصدر ديوانا تحت عنوان « عاصفة » منذ العام ١٩٦٧ ، ديوانا يبلغ من تحليق صاحبه انه لايقنع بان يكون الغلاف الارضي ملعب قوادمه وخوافيه ، بل يدفع تحليقه الى السيارات الكواكب ، فالمجرة ، من غير ان يعنى به النقد او يكتب احد فيستخرج هذه الخاصية المميزة ، أعني الظاهرة الفلكية في شعره ..)

حسيب كيالي

جريدة « البعث » سورية ١٧ حزيران ١٩٧٩

ثقافة بلا انسان

(.. والثقافة التي تخاطب الجمهور اللبناني في معظمها، ثقافة مؤسسات ومراكز وجمعيات ومنتديات ومن طبيعة هكذا ثقافة ، أن تكون ثقافة انضباط ورضوخ . أو بمعنى آخر ثقافة توجيهية ، تبشيرية . تحمل حلولا

جاهزة وأجوبة جاهزة أي أنها ثقافة عاجزة عن الحركة والاستمرار . عاجزة عن القلق والمعاناة .

اضف الى ذلك ، أن ثقافة المؤسسات والمراكز والجمعيات ، تضطر في كثير من الاحيان الى التنازل عن طموحاتها الانسانية الكبيرة ، حين تجد نفسها بلا جمهور . كما تضطر الى التنازلعن القيم الفنيةوالابداعية، مقابل أن تكسب الجمهور ، وتضعه الى جانب مؤسساتها ومراكزها . وماذا ينفع الثقافة اذا خسرت القيم الفنية والابداعية، وكسبت الجمهور والمؤسسات ؟ ماذا ينفع الثقافة ، اذا خسرتنفسها ، وخسرتالانسان والمستقبل ؟ ..) .

فوزي شلق

جريدة « اللواء » – لبنان ١٦ حزيران ١٩٧٩

هل نطبع في لندن ؟

(.. الملاحظ الان في الحياة الشعرية ان المنبر العربي لا يتسع لقصيدة . ان المنبر لم يعد يتيح الفرصة الا للاعلام ، وبالتالي لهذا الشيء الشبيه بالشعر ، والذي يقوم بتلبية الحاجة الاعلامية للمؤسسات . ان المناخ العربي هو الذي لا يطيق الابداع وهو يتعامل متواطئا مع الزيف ..

ومن يريد تتبع وهج الابداع الشعري العربي عليه أن يتعب في البحث مثلما يتعب المبدعون على الاقل في البحث عن فرص النشر وسط التظاهرات الاعلامية ووسط القانونالتجاري الذي يحكم النشر .

الان لا تتحمس المؤسسات الا لطبع هذا الشعر الاعلامي . ودور النشر تتخوف من الخسارة لان هذا الشعر الجيد قد لا يدخل هذا البلد العربي أو ذاك .. فهل ننتظر أن نطبع في لندن ..)

ممدوح عدوان

من مقابلة له مع جريدة « الاخبار » الاردنية
١ حزيران ١٩٧٩

احذروا الترجمة !

(.. ليست الترجمة الى العبرية هيالوسيلة الوحيدة لاغراء الكتاب المصريين بل هناك مشروعات اخرى شديدة الخبثوهي الترجمة الى اللغات الاوربية الهامة مثل الانجليزية والفرنسية والالمانية عن طريق المؤسسات الدولية كاليونسكو ، بحيث تبدو بريئة تماما ،بينما يكون الناشريهوديا صهيونيا..)
(.. ان عملية الترجمة وحدها ، بصرف النظر عن قيمتها الحقيقية ؛ ومدى استجابة القراءة الغربية لها ، سوف تكون وسيلة فعالة لعزل الثقافة المصرية عن عروبتها ..)

احمد عباس صالح

جريدة « تشرين » – سورية
١٨ حزيران ١٩٧٩

المطلب : اعدام الادب

(.. والتعامل مع الواقع ايضا يعني المشاركة الفكرية والثقافية والمشاركة لاتمني بالضرورة مسايرة الباطل ، ولا اجترار هذه التفاهات التي يسمونهـا بـالادب والنقـد الصحفي والهدر الفارغ الذي يسود أوجه صحفنـا ومطبوعاتنا ونشراتنا . فكل هـذا الانتـاج المريض المتعفن انماهو من افراز جيل الشؤم الفارب الذي بناه الاستعمار وفق مواصفات تافهة لاتصلح الا للثرثرة والمراء والنفاق ..)

عبد الرحمن عبد الخالق

جريدة « الوطن » — الكويت

١٥ حزيران ١٩٧٩

التقصير

(.. ربما كان التساؤل الذي يطرح : معقول ان نبني الانسان المفكر . كما نبني العامـل المنتج . والام المثالية . والكتاب الاكثـر رواجا . والمعرض الاكثر نجاحا . وغير ذلك من المسائل المماثلة ؟

والجواب : لم لا ؟

بالفعل الخارجي ذلك ممكن . عندما تكتشف المؤسسات المسؤولة . وبتعبير اكثر دقة ، المؤسسات المعنية ، طاقة بشرية ، فبوسعها ان تجعل مما عندها من مختزنات مـادة في تكوين الرأي او الموقف لدى الاخرين .

قد تكون هذه الطاقة البشرية اقتصادية أو فنية او ثقافية . وقد نجدها بين المعلمين أو الموظفين او المتعلمين ، فتغدو ، مع الفعل الخارجي وما نعنيه بالفعل هنا هو التدخل الخارجي ، اي اتاحة الفرص وتوفير الامكانات — مثلا يقتدى به .

أولسنا بحاجـة الى قيـادة اقتصـادية . وقيادة ثقافية ، وقيادة اجتماعية . كما ينعم جيلنا اليوم بقيادته الحزبية والسياسية ؟.)

د. اسكندر لوقا

جريدة « الثورة » — سورية

١٦ حزيران ١٩٧٩

السكوت من ذهب

(.. فما يزال ادبنا العربي رافضـا هـذا (اللامعقول) لانه لا يتفق بشكل أو بآخر مع الحضارة العربية الاصيلة ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فان هذا الاتجاه الحديث في الغرب لا يتفق وحضارة الاسلام ، والروح العربية التي تجد في الوجود كل منابع الخير والعطاء والروعة والجمال ..) .

جريدة « الجزيرة » السعودية

٥ حزيران ١٩٧٩

عدنان الداعوق

حين يخجل الشعر الليبي

(.. حتى الحب بات مرفوضا . لا مكـان للصبابة والغرام ومطارحة الهوى في أمـة ممزقة تتناهشها الذئاب . وعنـدما يكتـب

أحدهم لحبيبته يجد نفسه يتحول من الحديث عن الحب الى حديث عن الوطن والشعب والارض المحتلة بافدام المستعمرين وعملائهم ، كأنما يستحي الشاعر في الحديث الى حبيبته في غير هذا الذي يحمل همومه .).

د. علي فهمي خشيم

مجلة « الفصول الاربعة »
ليبيا ـ نيسان ١٩٧٩

غفر الله للقراء

(.. نازك الملائكة التي فقدت زمام نفسها منذ سنوات ، بعد ما حدثت تجاوزات أصيلة لطفرة « ريادتها » للشعر الحديث ، والتي جعلتها ـ التجاوزات ـ تصرخ ما بين فترة وأخرى صراخا غريبا ، يناقض في كثير من الاحيان كثيرا من التنظيرات التي وضعتها في فترة ماضية من حياتها ..)

(.. على أي حال سامح الله نازك الملائكة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى سامح الله أولئك « الشعراء » الذين يعطونها مجالا لمثل هذا الذي تقول ..)

عمار مصارع

جريدة « الثورة » ـ سورية
١٨ حزيران ١٩٧٩

بين الماركسية والتمركس

(.. فالفكر الناصري كان يمثل الفكر العربي باعتبار ان الفكر الناصري في مرحلته السياسية كان امتدادا للفكر القومي في تلك المرحلة ، فقد طبق عبد الناصر هذا الفكر على جهاز الدولة التي بناها . وكل ما حصل بعد ذلك نوع من « مركسة » للفكر العربي ، ولكن بطريقة سريعة ، وبكيفية غير متعمقة ، فالماركسية هي قبل كل شيء دراسة للاوضاع بمنهج موضوعي وعلى أسس تاريخية و « تمركس » الفكر العربي الذي حصل بعد ٦٧ كان تمركسا أدبيا وفوضويا اكثر منه تمركسا حقيقيا ناتج عن البحث والتمحيص والدراسة ..) .

عبد الله العروي

من مقابلة له مع مجلة « الوطن العربي »
باريس ـ ٢٢/٢٨ حزيران ١٩٧٩

أسباب تدني الثقافة

(.. هذا يقول إن التفرنج سبب هذه الاوضاع لان التفرنج في رايه يعمي الباصرة عما يدور في الساحة الثقافية المحلية ، أو يقول إن التفرنج لا يمت الينا بصلة ، حتى ان احدهم اقترح ان من يكتب في الموضوعات الاجنبية يجب أن يترك تقدير كتابته للاجانب ـ كذا .

وذاك يقول إن السلفية تعمي الباصرة عن روح العصر . فهي موات هيهات تدب فيه الحياة .

وآخر يقول ان الهجنة سبب العلة فالمثقف هجين فكر وهجين أسلوب فهو تلفيقي توفيقي فقد كل ارتباط حقيقي بالساحة الثقافية .

ورابع يقول إن السياسة سبب كل تخلف وخامس يقول أن أزمة النشر هي أزمة الثقافة وربما ادعى سادس العكس فقال ان ازمة الثقافة هي في أزمة النشر ..)

حنا عبود

جريدة « البعث » ــ سورية
٢٤ حزيران ١٩٧٩

دعاء غير مستجاب

(.. يارب :
يا مانع الشعر للماعز ،
والصوف للاغنام .
يا واهب المطر للارض ،
واللحاء للشجر ،
والحرية للقطط والسعادين
لا نريد حرية كاملة ، وكرامة بلا حدود ، فنحن نعرف حدودنا .
ولكن مانريده في أواخر هذا العمر ، ونحن شاكرون ممتنون قانعون : اسبوع واحد من الكرامة في كل عام كأسبوع الثقافة . يوم واحد من الحرية في كل عام كيوم الرود العالمي ..) .

محمد الماغوط

مجلة « المستقبل » ــ باريس
٢٦ حزيران ١٩٧٩

جهلة او اغبياء

(.. ان نقد المسرح عندنا يقوم على اكتاف جماعة من محرري الصحف الذين يجهلون حتى مهنة الصحافة ، كما يجهلون الادب واللغة وتاريخ الفن ..)

(.. ويبدو ان الاعلام القومي قد نسي دور الاستعمار الثقافي في افساد فنوننا وابعادها عن القيم الابداعية الكبرى وتوجيهها نحو مسار خاطئ على يد بعض الالات البشرية التي صنعها بقبول منها او بغباء فيها ..)

محمد علي الخطيب

من مقابلة له مع المجلة « الراية »
لبنان ــ ٢٣ حزيران ١٩٧٩

صدر حديثاً عن وزارة الثقافة والارشاد القومي :

على طريق محو الامية

« دراسة »

تاليف : سميح عيسى

■ ■ ■

في القلب شيء آخر

« مجموعة قصص »

تاليف : د. ناديا خوست

■ ■ ■

من مختارات التراث

الجزء الثاني من كتاب الحيوان

تحقيق : نعيم الحمصي ـ عبد المعين الملوحي

سيصدر قريباً عن وزارة الثقافة والارشاد القومي :

ديـوان

الجواهري

محمد مهدي الجواهري

■ ■ ■

دوستويفسكي

دراسة في ادبه وفكره

ترجمة نزار عيون السود

■ ■ ■

أطفالنا كيف نفهمهم؟

سلوكا ودوافع وتفكيرا

ترجمة : عبد الكريم ناصيف

صدر حديثاً عن وزارة الثقافة والارشاد القومي :

الشعلة الزرقاء

رسائل جبران خليل جبران الى ميّ زيادة

تحقيق: سلمى الحفار الكزبري: د. سهيل بشروئي

■ ■ ■

البحث عن الزمن المفقود ج ٢

تأليف : مارسيل بروست ترجمة : الياس بديوي

■ ■ ■

الجنيات العشر

قصص للأطفال

ترجمة : اليان ديراني